

SC/FFL-FL/159

D. BC. 57907



Tesis doctoral

**"Fundamentos y configuración estética de la idea de
«Bildung»".**

Miguel Salmerón Infante

Dirigida por el Profesor Doctor:

D. JOSE JIMENEZ

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID

A mis padres.

Indice

| | |
|---|------------|
| Introducción..... | 3 |
| Primera Parte: Fundamentos | |
| 1. Relato y Rituales de iniciación..... | 8 |
| 1.1. Proceso ritual y ritos liminares..... | 10 |
| 1.2. Destino versus formación..... | 24 |
| 1.3. El tránsito de los ritos..... | 31 |
| 2. La idea de «Bildung»..... | 43 |
| 2.1. Breves análisis lexicológico, etimológico y exegético..... | 47 |
| 2.2. «Bildung» como «imago Dei»..... | 57 |
| 2.3. Epifenómenos de la «Bildung» en la primera Ilustración..... | 74 |
| 2.4. La estructura básica de la «Bildung»..... | 92 |
| 3. El concepto poetológico de novela de formación..... | 129 |
| 3.1. Prolegómenos del debate..... | 132 |
| 3.2. La ideologización del término..... | 157 |
| 3.3. Últimas aportaciones..... | 173 |
| Segunda Parte: Producción | |
| 4. Historias de formación..... | 185 |
| 4.1. La carga ritual del <u>Parzival</u> de Wolfram..... | 187 |
| 4.2. El mundo como pecado original en " <u>Simplicissimus</u> " de Grimmelshausen..... | 206 |
| 5. La novela de formación del siglo XVIII..... | 217 |
| 5.1. Contextualización comparatística de la novela de | |

| | |
|--|------------|
| formación..... | 220 |
| 5.2. La transparencia de la estructura antropológica de la novela. El " <u>Agathon</u> " de Wieland..... | 234 |
| 5.3. La «Bildung» como posibilidad frustrada en <u>Anton</u> <u>Reiser</u> de Karl Philipp Moritz..... | 257 |
| 5.4. La formación de sí mismo como obra de arte. <u>Los</u> <u>años de aprendizaje de Wilhelm Meister</u> de Goethe.. | 287 |
| 6. ¿Qué fue de la novela de formación?..... | 325 |
| 6.1. El refugio y el desgarró: Stifter y Keller..... | 328 |
| 6.2. El mundo presentido: Mann y Kafka..... | 343 |
| Apéndice: Repercusiones de la idea de «Bildung» en la historia social de Alemania..... | 367 |
| Conclusiones..... | 403 |
| Bibliografía..... | 410 |

Introducción.

Uno de los calificativos que dentro de la tradición occidental se utiliza con más frecuencia para describir a la cultura alemana es el de «autoformativa». En esta línea se ha considerado a la idea de «formación» un elemento del que está transido el pensamiento en Alemania y al relato autoformativo (del que la llamada «novela de formación» es el más significativo exponente) su documento y su testimonio más vivos. Aún sosteniendo la pertinencia de dicha caracterización, este trabajo quiere ir más allá de su mera afirmación inmediata y fundamentarla críticamente. A este efecto conviene aclarar la perspectiva metodológica: el centro de la argumentación, el análisis del surgimiento de la «novela de formación» alemana, remite a una totalidad más amplia que tematiza a la «formación» como concepto-guía moderno y pretende un diagnóstico de su repercusión en nuestro aquí y ahora.

Esta tesis doctoral afronta la selección de momentos señalados del pensamiento y la literatura alemanes que, desde mi punto de vista, determinaron la forma de la temprana «Bildungsroman» («novela de formación») del siglo XVIII. Sin embargo frente a tal panorámica es de extrema importancia contar con un material teórico que no disloque su observación. Es por ello que los contenidos de la primera parte de este trabajo, denominada "Fundamentos", está dispuesto a modo de trípode. Es decir, los puntos de partida de cada uno de los tres capítulos de esta parte, al igual que los puntos de apoyo de cada uno de los tres

pies del trípode, son diferentes, pero convergen en el extremo superior. La forma de proceder ha sido, pues, partir de tres enfoques independientes: el antropológico, el filosófico y el crítico-literario que convergen ulteriormente en el análisis de la «Bildungsroman».

El primer capítulo se hace eco de la fundamentación antropológica de la narración como poso del refuerzo que el mito proporciona a los rituales iniciáticos de las sociedades sin escritura. Todo ello sin dejar de hacer referencia a que la novela surge precisamente de la función sustitutoria que debe cobrar el mito de la individualidad ante la pérdida de significado de los rituales socializantes en la Modernidad. En el segundo se encara una definición del concepto de «Bildung» en su acepción básica de «formación», pero sin olvidar ni su campo semántico, ni sus étimos. Del mismo modo se realiza un acopio de las más decisivas contribuciones a la tematización de la «Bildung» de las diversas corrientes de pensamiento en Alemania. En última instancia, el tercer capítulo de esta parte, consciente del divorcio absoluto existente entre la teoría literaria de la novela de formación y la producción concreta de obras adscribibles a este género, se ciñe al primero de estos extremos: al acuñamiento del concepto poetológico de novela de formación. Me sirvo del término «poetológico» porque estimo que la calificación de «novela de formación» no debe ser otorgada según criterios temáticos, sino fabulísticos y poéticos. Lo determinante es detectar qué elementos intrínsecos dan lugar a esta

forma literaria concreta. En términos de la Escuela de Praga lo adecuado es atender no tanto al «tema» como al «rema».

Como ya se ha adelantado este trípode sustenta el análisis de la «Bildungsroman» que tiene lugar en la segunda parte del trabajo titulada "Producción". En ésta se revisan previamente las historias de formación premodernas y por tanto prenovelísticas (Capítulo Cuarto) y se establece una relación comparatística entre la «novela de formación» alemana con la tradición autobiográfica coetánea a su surgimiento a mediados del Siglo XVIII. Dicho estudio da pie a una detallada lectura de las tres novelas que más decisivamente contribuyeron a la configuración del sujeto moderno en esta época: Agathon de Wieland, Anton Reiser de Moritz y Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister de Goethe.

Se prosigue con una exposición de las derivaciones del género en los dos siglos posteriores. En el XIX oponiendo Stifter a Keller; en el XX relacionando a Mann con Kafka.

Sabiendo que la «novela de formación» está condenada a culminar en fragmento o en un final utópico; y habiendo determinado el carácter ideológico, y filosóficamente espurio, de la idea de «Bildung», se afronta el final del trabajo.

El "Apéndice" final intenta registrar la repercusión de la idea de «Bildung» en la historia social de Alemania y, ante todo, contestar la cuestión: ¿puede tener todavía operatividad mantener en nuestro discurso la idea de

«Bildung»?

Primera parte: Fundamentos.

" El hombre es un ser que inventa formas y ritmos; a esto es a lo que se ha ejercitado más y parece que nada le gusta tanto como inventar formas."

(Friedrich Nietzsche)

Capítulo Primero: Relato y rituales de iniciación.

1. Relato y rituales de iniciación

Con este capítulo busco ante todo la obtención de un instrumental de trabajo para la argumentación ulterior. Tengo el pleno convencimiento de que una reflexión acerca de literatura no puede ser fructífera con el mero apoyo de las categorías que nos ofrece el formalismo, ni tampoco con la confianza ciega en la intuición erudita de la tradición humanista. La antropología aporta, a mi entender, la mediación necesaria que salva lo unilateral de las dos posturas: ni las formas tienen un valor independiente, ni a las exequias de un supuesto «genio creador» le corresponden un papel preeminente en el proceso de configuración de dichas formas. Ambas instancias están incardinadas en una totalidad más amplia: la literatura es un elemento auxiliar de primer orden en la fundación de la cultura y la sociedad. Una fundamentación antropológica del género novela, una localización del mismo en este todo ha de ser previa a una reflexión sobre él.

Para la obtención de este instrumental de trabajo no he dudado en servirme de materiales previamente elaborados. Dicha adopción de conceptos y categorías ajenas pretende ser selectiva y se basa fundamentalmente en estudios generales de teoría de la novela (Lukács, Curtius, García Gual), aproximaciones a una orientación mitológica de dicha teoría (Merkelbach o Dumézil) y en otras aportaciones de críticos culturales de renombre.

1.1. Proceso temporal y ritos liminares

No hay novela sino novelas. La proteica naturaleza de la novela plantea unas dificultades aparentemente insalvables para hablar de ella en términos generales. Este género no ha sido tratado por ninguna de las poéticas clásicas y no está sujeto a reglas de composición con proposiciones fijas. Poco se halla seleccionado en ella: las descripciones líricas, los diálogos dramáticos, las digresiones filosóficas y geográficas, etc. parecen tener cabida en su interior. Su enigma es su proximidad, su sencillez, sus aparentes trivialidad e intrascendencia. La apertura formal de este género se ha relacionado con los rasgos característicos de la sociedad que la creó y para quien se creó. La novela occidental nació en el próximo oriente helenizado, saturado de cultura griega. Pero si el individuo de la «polis» gustaba de lo limitado y bien definido el ciudadano de un imperio helenístico o del Imperio Romano se hallaba en un dominio "donde la amplitud de relaciones en su mundo y la incertidumbre de los confines de su país era uno de los rasgos de su existencia" ¹. Sin embargo no trato aquí de investigar el carácter históricamente condicionado de la aparición de la novela como género ², sino de intentar ir a sus orígenes. Trato de plantear la cuestión siguiente: ¿ qué pretendemos al crear ficciones y relatarlas? Abordar así la novela

¹ García Gual, Carlos, Orígenes de la novela, Madrid, Istmo, 1972, pág.26.

² De todas formas ese enfoque se retomará en 1.3.

requiere considerarla desde su relación con el relato en general.

Relatar no es una actividad casual, ni siquiera el entretenimiento, para el que está instituida, puede observarse libre de otras implicaciones. Entretenerse consiste en la satisfacción producida por la presencia de un fin. La percepción del mismo nos libera del dolor que nos produciría un todo surgido de la mera sucesión que convertiría nuestro mundo en la visión de un hombre bajo influencia de las drogas o preso de una manía. Kermode afirma que "vivimos del fin aun cuando el mundo fuera eterno" ³. Esa condición escatológica del hombre le crea la necesidad de configurar ficciones. Con ella se pueden ordenar las contingencias de un saber condenado a ser siempre insuficiente ⁴ en un mundo del que no cabe la menor certeza de que no esté dominado por Tyché. En un mundo, en el que, en resumidas cuentas, no deja de haber motivos para pensar que la única ley es la ausencia de ésta: el azar. Se equivoca pues quien ve el origen de la novela en el deseo de rellenar un vacío existencial en un mundo administrado ⁵, o más exactamente, se equivoca quien

³ Kermode, Frank, El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción, Trad. Lucrecia Moreno de Sáenz, Barcelona, Gedisa, 1983, pág. 62.

⁴ "No es que seamos grandes «connaisseurs» del caos, sino que vivimos rodeados por él y sólo contamos con nuestros poderes de producir ficciones para coexistir con él." ibid., pág.67.

⁵ "Pide a la novela suplemento voluntario de vida emocional,... a la desilusionada vida,... del miembro de una comunidad demasiado vasta para sentirse vitalmente necesario a su funcionamiento", García Gual, Carlos, op.cit., pág. 42.

sólo ve exclusivamente esto: la novela, como todo relato que no aparece con más pretensión que la de ser relato intenta restañar una herida ontológica.

No hay que olvidar un principio básico. El relato, como todo producto cultural, abre un proceso de simbolización. Los elementos de la acción narrada son de naturaleza parabólica. Se refieren al mismo tiempo a otra serie de objetos y procesos ⁶. Comprender el desarrollo de los relatos consiste en ver en qué manera se relacionan con los otros sistemas de ficción ¿Cuál es el sistema de ficción más cercano al relato? El de las religiones y sus ritos. No es nueva la idea de que la novela se deriva de rituales religiosos: Kerenyi, con su estudio de los rituales minoicos ⁷, y Merkelbach, que relacionó las primeras novelas con los ritos iniciáticos eleusinos ⁸, han

⁶ " La clara comprensión de la acción del primer plano, elucida, por comparación, el modo de ser de la otra. La rigidez de la construcción de una parábola proviene de su intención didáctica;... Por parábola, en sentido más estricto, se entiende una forma literaria que, en su totalidad contiene una comparación" Kaiser, Wolfgang, Interpretación y análisis de la obra literaria, Madrid, Gredos, 1953, pág. 200.

⁷ Kerenyi analiza en el Museo de Heraclión las actitudes de los celebrantes en las sacrificios de toros de la antigua Creta. De ellos recoge la idea de gesto, de repetición ritual, que deja su impronta en el mito. "Los minoicos poseían una poesía épica no orientada solamente a sí mismo o a sus semejantes sino determinada por algo diferente captado en la atmósfera festiva de un mundo lleno de embrujo", Kerenyi, Karoly, Dionisos. Archetipal Image of indestructible life, trad. Ralph Mannheim, Princeton, Princeton University Press, 1976, pág. 12.

⁸ La teoría de Merkelbach se cimenta en otorgar un papel fundamental a El asno de oro (Siglo II d. C.) de Apuleyo en la constelación de la narrativa contemporánea. Sin duda alguna Lucio Apuleyo traspuso los ritos eleusinos a una alegoría narrativa con esta obra. La figura del asno representa la vida sin Isis, el sufrimiento del héroe una pauta de iniciación, la separación de

desarrollado esta tesis.

Una teoría de la novela que sostenga que ésta se origina en la secularización de ritos religiosos no debe formularse como singular curiosidad filológica. Esta teoría está apoyada en, a la vez que apoya a, la tesis de la raíz antropológica de lo estético. Las experiencias estéticas se transmiten y se fijan - como las demás experiencias humanas- mediante procesos de simbolización ⁹. Al observar la autonomía semántica de composición propia de lo estético, la conciencia ingenua ha caído en el error de considerarlo arbitrario. La novela, al tratarse de un género característicamente no canónico, ha sufrido con mayor crudeza ese juicio.

Pero volviendo a la tesis del valor de la ficción como configuradora de sentidos, cabría preguntarse: ¿cuál es la principal ficción que traza el relato? La del sí mismo. Robert estima que la novela es género más de reproducción que de representación de la realidad. El aspecto no genérico de sus personajes se debe a la relación con un relato infantil originario ¹⁰. Dicho relato infantil

su amada una alegoría de la escisión de su ser. Unos datos filológicos más como el hecho que Las efesiacas de Jenofonte de Efeso y La historia de Apolonio fueran depositados en los templos de Isis le lleva a Merkelbach a aventurar que es "muy probable que las primeras novelas de escribieran en honor a Isis", Merkelbach, Reinhold, Roman und Mysterium in der Antike, Munich, Beck, 1962.

⁹ Cf. Jiménez, José, Imágenes del hombre, Madrid, Tecnos, 1987, pp.38-47.

¹⁰. Robert, Marthe, Novela de los orígenes y orígenes de la novela, Trad. Rafael Durbán Sánchez, Madrid Taurus, pág.34.

consiste en una ficción elemental consciente del proceso de diferenciación sexual que realiza el niño. Esta pequeña obra de educación sentimental y social culmina con un hábil compromiso entre las tendencias antagónicas que dominan su pensamiento mediante la experiencia. Por eso " le importa mucho someter la fantasía al cálculo, la utopía al tiempo, el sueño a la observación" ¹¹.

Esta identificación de novela con relato originario que narra la diferenciación sexual y la implantación social del individuo me sirve para adelantar la siguiente tesis: **la novela es el poso histórico de los tránsitos del adolescente a la madurez y del neófito al ejercicio de su profesión** que han estudiado la ciencia antropológica en las sociedades sin escritura. Estas entienden la vida individual como una sucesión de etapas: nacimiento, pubertad, matrimonio, progresión de clase, especialización laboral, muerte. A cada una de estas etapas se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada ¹². Los rituales de iniciación pertenecen al tipo más característico de los denominados por Arnold Van Gennep ritos de paso. Según él

¹¹ibid.,pág.56.

¹²"Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una situación especial a otra: de modo que la vida individual consista en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden,... Y a cada uno de estos conjuntos se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada.", Van Gennep, Arnold, Ritos de paso, Trad. Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1986, pág.13.

la forma canónica de rito de paso es una secuencia de ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. Si hay un momento consustancial a la secuencia de los ritos de iniciación es el del rito de margen, también denominado liminar. La secuencia ritual se inicia con ritos que simbolizan la separación del individuo de la comunidad por su adscripción provisional a «lo profano». Dicha secuencia, que culmina con la agregación del individuo a «lo sagrado», necesita de unos ritos de margen que expresan el significado y las dificultades del tránsito mismo. Según Turner los elementos rituales, los «sacra», presentan tres características: desproporción, monstruosidad y misterio. Los rasgos exagerados de los «sacra» son una forma primordial de abstracción que convierte el rasgo acentuado en objeto de reflexión. Los monstruos se manufacturan para enseñar a los neófitos a distinguir claramente los distintos factores de la realidad. Finalmente el misterio de los «sacra» permite una reformulación según modos que pueden adquirir sentido en la perspectiva del nuevo estado. Estos últimos «sacra», los no lógicos constituyen el núcleo simbólico del conjunto de los valores de una cultura dada. Todo este sistema de referencias intenta auxiliar en las dificultades del tránsito, pero, al mismo tiempo, expresa éstas ¹³. La transición no es sólo problemática sino incluso peligrosa. Es una instancia indefinible entre dos estados. "La persona que ha de pasar de uno a otro está en

¹³ Turner, Victor, La selva de los símbolos, Trad. de Ramón Valdés de Toro y Alberto Cordon Garay, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 111-117.

peligro y emana peligro para los demás" ¹⁴. De hecho Douglas entiende el concepto de contaminación o mancha ritual como una reacción que sirve para proteger categorías y principios altamente estimados contra la contradicción. Las definiciones seculares de una sociedad no permiten la existencia de seres que no sean ni una cosa ni otra. Los seres liminares son invisibles de cara a la sociedad. Se les considera muertos, se les trata como cadáveres con realidad física pero no social. No tienen nada: ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales. Turner señala que entre los ndembu al ser liminar se le denomina «mwadi». Esta palabra se refiere a una realidad tan informe que designa por igual a estados totalmente diferentes entre sí y que sólo tienen en común la liminaridad, el no ser: novicios de los ritos de circuncisión, jefes recién designados que se están instalando, primeras esposas o esposas rituales ¹⁵. En la forma de los ritales queda marcada más fuertemente la noción de triturar al iniciado y reconstruirlo que la de ver el proceso en un continuo, en el traslado de una situación a otra.

Ritos de paso pueden encontrarse en todas las sociedades pero **tienden a alcanzar su más completa expresión** en las sociedades "de pequeña escala, de carácter estable y cíclico en las que los cambios se encuentran ligados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas que a las

¹⁴ Douglas, Mary, Pureza y peligro, Trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 1973, pág.131.

¹⁵ Turner, Victor, op.cit., pág.106.

innovaciones técnicas " ¹⁶. Cuanto más intensamente se dé este tipo de organización con mayor claridad se establecerán los ritos de iniciación. La organización jerárquica trae consigo un alto grado de condensación simbólica del rito de margen. Una sociedad para la que todavía no es extraña su configuración basada en las relaciones de parentesco tiende a establecer con claridad el ritual que expresa el tránsito de una situación a otra. En cualquier sociedad el rito viene a integrar los elementos que entran en conflicto con su propia estructura. La existencia de intereses individuales enfrentados contrasta con los principios gregarios en los que se inspiran las relaciones de poder en la sociedad preliterata. El fenómeno de cambio social o profesional del individuo, al afectar más a la estructura de dichas sociedades, requiere ser integrado con mucha mayor intensidad ritual que cualquier otro.

En la Modernidad, por el contrario, la expresión ritual del tránsito se ve debilitada, si no desaparece por completo, porque el cambio y el enfrentamiento de intereses caracterizan a la sociedad moderna. La emergencia de la nada de numerosas familias y grupos sociales, la inmersión en la nada de otros tantos, el cambio de espectro en la ordenación de la convivencia y la ruptura de la trama de los tiempos son fenómenos que, lejos de producir extrañeza al ser enfrentados con la estructura social moderna, armonizan con la sociedad en que tienen lugar. Victor

¹⁶ ibid., pág.103.

Turner afirma lo siguiente al respecto:

"allí donde los rituales excluyen de su estructura explícita y legal la expresión de determinados tipos de conflicto y competencia éstas se mantienen en situaciones contextuales." ¹⁷

Esto explica que el proceso de rarefacción del simbolismo de los rituales esté en relación con la creciente integración social de sus contenidos, dicho de otra manera: con la secularización de los mismos. Ahora bien, dicha asunción por mi parte no satisface del todo mi argumentación que consideraba a la novela remanente de los rituales de iniciación. Para ello hay que buscar los vestigios del relato en la sociedad sin escritura, fuertemente determinados, como se verá, por la concepción del tiempo que en ella se tiene. La historia tal y como es conocida por los pueblos preliteratos está representada por relatos mitológicos que son conservados por los sacerdotes. El relato, siguiendo a Gluckman, cumple las siguientes funciones: establece la relación entre el orden social y el orden del mundo (días, noches, estaciones), absorbe los cambios sociales expresándolos de modo debilitado, como corresponde al estricto sistema de creencias que instaaura el relato, y afirma un orden social instituido por unos acontecimientos señalados ¹⁸.

La diferencia establecida por Evans-Pritchard entre el tiempo ecológico y el tiempo estructural en los nuer es muy

¹⁷ ibid., pág.309.

¹⁸ Gluckman, Max, Política, derecho y ritual en la sociedad tribal, Trad.de Jose Luis Véléz y Teodoro Nieto , Madrid, Akal, 1978, pp. 317-326.

válida para caracterizar correctamente el relato. El pensamiento de los nuer sobre las relaciones de los grupos está condicionado por el tiempo estructural plasmado en su genealogía ¹⁹. Este tiempo estructural es independiente del ecológico; fijado por el sol, las fases lunares, las estaciones, etc. En las relaciones entre los grupos y sus miembros estaba presente un período de 11 o 12 generaciones. Este período servía de marco de referencia dentro del cual eran establecidas las alianzas y hostilidades impuestas sobre las diferentes personas por su descendencia común y diversa. De esta manera quedaba trazado en qué asociaciones buscan los hombres satisfacer sus intereses: adquisición de medios para sobrevivir, prestigio, matrimonio etc. El tiempo estructural es el necesario para el acomodo y el asentamiento de la comunidad en su territorio. Dicho asentamiento puede haber tenido lugar tras una serie de guerras de ocupación, y ha tenido lugar, sin duda, tras una fuerte implantación de las creencias religiosas propias. Esto explica la forma del mito como genealogía de los dioses y los héroes. Cuando culmina el asentamiento de territorio y normas, el relato tiende a cerrarse, a hacer mucho más selectivo el número de sucesos registrables por su significatividad. El mito, el relato originario, hace las veces de refuerzo del

¹⁹ "Al describir los conceptos nuer de tiempo podemos distinguir los que son principalmente reflejos de sus relaciones con el ambiente, que denominamos ecológicos, de los que son reflejos de sus relaciones mutuas en la estructura social, que denominamos tiempo estructural", Evans-Pritchard, E.E., Los nuer, Barcelona, Anagrama, 1977, pág.111.

contenido que expresa ese ritual ²⁰, instrumento de un equilibrio social logrado por el constreñimiento del individuo a las estrictas normas del parentesco y la jerarquía ²¹.

Pero la forma de la temporalidad escindida no es exclusiva de las sociedades sin escritura. El llamado tiempo histórico, la imposición de una trama al tiempo, no es sino un sustituto del mito con sus mismos cometidos: dar una ficción de finalidad a los acontecimientos para preservarnos del horror del azar. El tiempo social del hombre moderno tampoco es idéntico al cronológico: el burgués calcula su vida en términos de períodos educacionales de sus hijos o de días de fiesta, no de la mera sucesión. La novela es relato moderno: la confirmación de la creencia en un sujeto que se mantiene idéntico a sí mismo a través de los cambios. El mito y la novela tienen en común el carácter de relatos, sólo que con un cambio de referentes. El mito crea la ficción de un momento fundacional de una comunidad en un tiempo originario. La novela crea la ficción de un final, de un sentido, a la

²⁰ "El mito cumple una función indispensable en la cultura: expresa, valora y codifica la creencia, preserva la moralidad y la impone, garantiza la eficacia del ritual,... El mito entra en acción cuando un rito, una ceremonia o una norma social o moral necesitan justificarse y garantizar su antigüedad, realidad y santidad." Malinowski, Bronislaw, Myth in Primitive Psychology, Londres, Greenwood, 1926, pág.23.

²¹ Aquí es necesario diferenciar entre «función» y «simbolización». El rito y el mito tienen la misma función: legitimar el orden social. Para ello, sin embargo, simbolizan realidades diferentes: el rito de los mecanismos de socialización individuales mediante la ceremonia y el mito de la insturación en el tiempo del orden social comunitario mediante la crónica.

vida cotidiana de un individuo. La importancia del relato es mayor para el hombre moderno. La debilidad de los rituales, fenómeno paralelo a la secularización de la sociedad, trae consigo, como contrapartida, un mayor desarrollo de los mecanismos de refuerzo de esos rituales debilitados. La novela no sólo ejerce el papel de mecanismo de refuerzo del ritual, sino que también realiza la absorción de los contenidos para los que el ritual no es ya un medio expresivo adecuado. El despliegue vital del hombre, expresable antes tan sólo en los estrechos límites del rito, es ahora susceptible de convertirse en objeto de una narración potencialmente multiforme y claramente individualizada ²². Como dije, el continuo temporal es factor de conflicto en el mundo de la sociedad sin escritura, en tanto en cuanto representa cambios de estado de los individuos y de las cosas y estos cambios entrañan dificultades de asimilación por parte de la sensibilidad imperante. Y llegan hasta tal punto a ser un factor conflictivo que no puede ser expresado más que simbólicamente y por medio de una secuencia ritual con sus momentos de separación, margen y agregación. Sin embargo es totalmente moderna la sensación de que la «historia» de la comunidad puede interactuar armónicamente con el

²²Esta reformulación del mito puede conectarse con la contraposición que realiza Aristóteles entre «historia» y «poesía» en *Poética* 1451 b al considerar a la segunda más general y más noble que la primera. El mito deja de tener el contenido de una crónica de sucesos inamovibles. El mito-crónica es sustituido por un mito poético, la novela, que en lugar de reproducir lo que es, fabula aquello que podría suceder y apunta a su realización abriendo el camino a la utopía.

desarrollo vegetativo y la implantación social del individuo. El cambio de estatus civil y social es un fenómeno que lejos de provocar un conflicto con la estructura de la sociedad se ha integrado en su totalidad y ha pasado a ser parte sustancialmente constitutiva de ella. Los cambios individuales han abandonado la esfera del ritual porque en lugar de suponer un peligro a controlar, se han convertido en un modelo de vida en proceso de implantación creciente en la sociedad que necesita del mito-novela como mecanismo de refuerzo y expresión de sí misma. A diferencia de las sociedades sin escritura, cobijadas en una fuerte normatividad, la sociedad moderna afronta el fenómeno del «cambio» sin ningún tipo de protección adicional. Desprovista del arma que supone el ritual para la expresión de un valor naciente, la individualidad, necesita aparejar a éste la idea de su perfectibilidad ²³. Si los cambios del individuo le competen fundamentalmente a él, la forma de controlarlos será universalizándolos en una tendencia hacia la mejora incondicionada. La forma mítica novela es homóloga, en su carencia de pautas, a las relaciones sociales que está destinada a reforzar. "La novela tiene precisamente la peculiaridad de que no implica ninguna obligación definitiva salvo la que impone o debiera imponerse por sí misma." ²⁴

²³ "Desde el momento en que se inculca a los hombres el deber de progresar, es más difícil hacer que se resignen ,... Toda moral de progreso y de perfeccionamiento es, pues, inseparable de cierto grado de anomia" Durkheim, Emile, El suicidio, México, U.N.A.M., 1974, pág.496.

²⁴. Robert, Marthe, op.cit., pág.23.

El individuo, en el ejercicio del arte de vivir, va descubriendo sus valores. La novela, el género sin fronteras, es la que expresa más adecuadamente esta nueva situación.

1.2. Destino y formación.

Dentro de la serie de acontecimientos que constituyen la trama del universo es tan sólo un reducido número de ellos el que le corresponde a cada individuo, en ese pequeño conjunto llamado destino, se centra la elaboración de este apartado.

El destino con respecto al hombre presenta dos características contrapuestas: **particularidad y exterioridad**. Particularidad en la medida en que los acontecimientos se interpretan como individuales desde la perspectiva del destino. Exterioridad porque el individuo, destinatario de estos acontecimientos, no es sujeto agente de los mismos. Los dos extremos de esta aporía se relacionan respectivamente con dos instancias contrapuestas: carácter y naturaleza, ley moral y ley física, caras luminosa y oculta del destino humano. Las catástrofes naturales, así como las desgracias particulares escapan en su advenimiento a los dictados de la voluntad. Los imponderables de las fuerzas naturales y de las desventuras particulares son factores de entropía que requieren una institución especial para o bien prevenirlos o bien reconstruir el orden roto por sus inadvertidas apariciones. Para ello el hombre observa atentamente y generaliza las respuestas empíricas de cómo ocurrieron las desgracias y trata de explicar lo que ha sido llamado «particularidad de las desgracias», por qué unas personas concretas las sufren. "Las preguntas funestas no son como «¿por qué estás enfermo?», sino «¿por qué tú estás

enfermo?», no «¿por qué murió mi hija?», sino «¿por qué mi hija?»" ¹. Esta restitución, este ajuste ritual lo proporcionan las instituciones de la magia y la brujería. Siguiendo la estela del evolucionismo de Frazer, Malinowski sugiere que la magia se impone allí donde los resultados técnicos quedan más allá de la ordinaria capacidad y dominio humanos. La experiencia ha enseñado al hombre que más allá de todo su saber y su esfuerzo hay agentes y fuerzas que un año conceden beneficios insólitos e inmerecida fertilidad mientras que otro año los mismos poderes traen desgracias y mala suerte: "Sólo para dominar estas influencias acude a la magia" ². Junto a esta tendencia, que esquemáticamente denominaré supersticiosa, y que consiste en negarse todo tipo de capacidad de decisión moral, otorgándole voluntad a la naturaleza, se da otra tendencia: el sentimiento de culpa. El individuo inicia una casuística introspectiva acerca de su responsabilidad en las desgracias que le acaecen. Los criterios para evaluar su culpa están vinculados a normativas ajenas a él ³. Una de las explicaciones más habituales es la de atribuir los cambios de buena o mala suerte casi con exclusividad a la calidad de su relación con los espíritus de los antepasados. Ciertas creencias

¹ Gluckman, Max, op.cit., pág.259.

² Malinowski, Bronislaw, Magic, Science and Religion, Nueva York, Doubleday Anchors Books, 1954, pág 28.

³ "Cuando ocurre una desgracia. el paciente o sus compañeros cercanos pueden atribuir inmediatamente a la omisión de una obligación ritual o al incumplimiento de una obligación secular la causa de dicha desgracia", Gluckman, Max, op.cit., pág.269.

morales afirman que el quebrantamiento de las normas que rigen las relaciones entre los individuos pueden causar desorden en el curso de los acontecimientos naturales. En términos generales, las regularidades de la naturaleza se observan con bastante precisión, pero "cuando la información técnica se ha agotado, la curiosidad se centra en torno a la implicación de una persona particular en el universo" ⁴.

Según Frazer la firme creencia en el orden y uniformidad de la naturaleza es común a magia y a ciencia. Ambas suponen que las sucesiones de acontecimientos son regulares y están determinadas por leyes inmutables ⁵. Aunque dicha tesis es discutible, pues no da cuenta de la dimensión perceptual y no sólo conceptual de lo mágico ⁶, es perfectamente aceptable pensar que tanto ciencia como magia nacen de proscribir el caprichoso azar del curso natural. Sin embargo el florecimiento de la Nueva Ciencia revela al hombre que la interpretación mágica de las leyes

⁴. Douglas, Mary, op.cit., pág.124.

⁵ "El defecto de la magia no está en la pretensión general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esta serie", Frazer, James George, La rama dorada, Trad. Elisabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág.75.

⁶ Esta crítica la realiza, entre otros, Cassirer. Según este, el mito percibe caracteres fisiognómicos y no objetivos de la realidad. Una naturaleza entendida como existencia regida por leyes universales no existe para el mito: su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. cf. Cassirer, Ernst, Antropología filosófica, Trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pág. 119.

naturales es errónea ⁷. Paralelamente el conocimiento del cosmos deja de ser escenario de la tematización del destino. Se va configurando la noción de un sujeto capaz de constituirse a sí mismo depositario de todo acontecimiento relevante. La formación individual es la reformulación moderna de la figura de un destino no azaroso que anteriormente había asumido la magia. Si el hombre había afrontado la particularidad del destino con la magia y la ciencia, ahora afronta su exterioridad con la idea de formación. Paradigmas como el heliocéntrico deberían haber provocado una devaluación ontológica del hombre y su morada. Pero esta aparente humillación es reinterpretada como una liberación. Al encontrarse flotando en el espacio el hombre decide que se ha convertido en señor de su destino, puede liberarse de las causas finales y de culpas originarias, no necesita contar con el universo más que cuando lo juzgue conveniente. La ideología moderna se considera pionera en identificar formación y destino, estimando que la magnificación de la importancia de la cara natural del destino, tal y como planteaba la tradición, anulaba toda entidad al sujeto.

Pero todas las ideologías, y la ilustrada no iba a ser menos, confunden, o identifican conscientemente juicios de valor con juicios de hecho. Los exaltados parabienes a la formación como destino del hombre no son más que una

⁷ "La magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa; la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto lo siguen estando", Frazer, James George, op.cit., pág.35.

expresión de repudio a los planteamientos de autoridad de las instituciones del Antiguo Régimen. No hay época que se haya sentido a sí misma más enemiga del mito que la Ilustración europea. Sin embargo Ilustración no renuncia al mito sino que lo reformula. La mitología tradicional era escatológica y apunta al final de los tiempos. Por su parte la atención a los orígenes es el cambio de paradigma que consiste en pasar de la visión teológica a la genética. Visión que constituye la perspectiva de una nueva disciplina ilustrada: la filosofía de la historia ⁸. De ahí esquemas como la teoría de las tres fases cíclicas de la humanidad de Giambattista Vico o el estado de naturaleza de Rousseau. Una época que aspire a renovar la humanidad, queriendo hacer a ésta protagonista de su propia historia ha de tematizar el momento de esta toma de papeles, de esta asunción del protagonismo. Este proyecto especulativo tiene sus derivaciones en la ciencia natural de la época: por ejemplo el físico Delormel estudió los cambios cosmológicos como efecto de los cambios políticos. Junto a esto no puede dejar de mencionarse la llamativa creación del Calendario de la Revolución de Gilbert Roman ruptura radical con el Calendario gregoriano y autoproclamación de una nueva era ⁹. El que la época se proclamara era de la libertad y se advirtiera como un corte en la historia, a partir del cual

⁸ Jauss, Hans-Robert, "Mythen des Anfangs. Die geheime Sehnsucht der Aufklärung" en Peter Kemper (ed.), Macht des Mythos. Ohnmacht der Vernunft?, Frankfurt, Fischer, 1989, pág.56.

⁹ ibid., pág.76.

el individuo comienza a autodeterminarse ¹⁰, no oculta un trasunto mucho más oscuro. Si el individuo se halla libre de toda ligadura, también se encuentra desprovisto de todo apoyo. Considerándose a sí mismo la única sustancia verdadera, el hombre moderno se encuentra con una totalidad que construir, pues el todo dado se ha roto con la quiebra del continuo ser-destino que hasta entonces la religión había preservado con mayor o menor artificialidad. Las tesis de Pascal muestran que la razón no es una panacea universal. El hombre al tratar de comprender su posición en el cosmos se encuentra entre el infinito y la nada, referido a los dos e incapaz de pertenecer a uno de los dos exclusivamente. " Y en ese círculo del querer superarse y decaer por bajo de sí mismo se agita su existencia en vaivén" ¹¹. Los ilustrados afrontan este problema reinterpretando las contradicciones del hombre como la dinámica que le es propia. La razón no es ya un contenido firme de conocimientos, de principios y de verdades, sino más bien una energía que no puede comprenderse más que en su ejercicio y su acción. He aquí las bases en las que se sienta la necesaria ficción de un sujeto que se autoconstituye. De ahí que la Ilustración es la época de las instituciones; los campos particulares del saber y la

¹⁰ "La idea de que la propia época se encuentra en una relación extraordinaria con el futuro parece ser una condición relacionada con el ejercicio de pensar el futuro que supongamos", Kermode, Frank, op. cit., pág.96.

¹¹ Para una clara exposición del impacto del pensamiento de Pascal cf. Cassirer, Ernst, Filosofía de la Ilustración, Trad. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pág. 143.

experiencia humanas se emancipan de la tutela de la metafísica y la teología tradicionales. No esperan su fundamento y legitimación de Dios, sino que son ellos mismos los que, **partiendo de su forma específica**, conforman este concepto y lo codeterminan. La creación de esa institución moderna llamada arte puede explicarse, y así lo hace Lukács, como resultado de la fatiga del hombre, de su impotencia ante lo ambicioso de este plan ¹².

La novela, forma emblemática de la literatura moderna, tiene que crear por sus propias fuerzas las condiciones, el objeto y su mundo circundante, tiene que constituir el individuo.

¹²"Esta hipertensión de la sustancialidad del arte tiene, empero, que recargar y gravar sus formas: las formas tienen entonces que producir todo lo que antes era simplemente dato recibido..., antes de que pueda empezar su propia actividad apriórica", Lukács, Georg, Teoría de la novela, (1920), Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1970, pág.306.

1.3. El tránsito de los ritos

Un presupuesto crítico muy común en la teoría de la novela consiste en la derivación de todo género novelesco de las formas narrativas de la épica vigentes en la Antigüedad. Esquemáticamente hablando, considerar a la epopeya madre de la novela ¹.

En la primera sección de este capítulo (1.1) se recogía la advertencia de Malinowski acerca de la importante función del mito en la expresión, valoración y codificación de las creencias de la sociedad ². Adoptando y derivando estos principios, la epopeya en la Antigüedad asumiría el papel de narración del tiempo estructural de la comunidad. La derivación de la narración de los hechos de los dioses y los reyes en el cantar de gesta y la novela de caballerías será mi foco de interés en este apartado. Se me puede reprochar ahora haber olvidado la constitución de la epopeya como género antes de derivar de ésta su forma medieval. Indicaré al respecto que mi interés genealógico no es exhaustivo y aun admitiendo que esto sea un absurdo,

¹ Esta tesis me parece más acertada que la de Merkelbach; la novela no se deriva tanto de los rituales iniciáticos como del refuerzo de esos mismos rituales: mito y epopeya. Es discutible extrapolar el modelo de Las metamorfosis de Apuleyo a todas las primeras muestras del género. Me parece mucho más atinado atribuir la aparición de la novela (con su nuevo interés por el motivo del amor como Quereas y Calírooe de Caritón y su puesta en entredicho de la gran figura como vida de Alejandro) a la desaparición del sentido heroico de la vida.

² Obviamente esa visión del mito no es ni exclusiva, ni original de Malinowski, sino de todas las corrientes antropológicas que han conferido importancia al funcionalismo estructural de las instituciones culturales. cf. Harris, Marvin, El desarrollo de la teoría antropológica, Trad. Ramón Valdés del Toro, Madrid, Siglo XXI, 1978, pp. 445-449.

consideraré a la epopeya antigua como una realidad «de facto» ³.

La evolución de la epopeya plantea tres cuestiones: de qué manera asume ésta la impronta de la formación del individuo, cómo evolucionan los rituales que todo mito refuerza y, por último, en qué medida pervive el contenido de los propios mitos de la Antigüedad, es decir, sus dioses y héroes en las nuevas formas artísticas. En el mundo de la epopeya homérica la intuición empírica no es sólo la fuente de conocimiento, sino todo él. De esta manera la categoría de posibilidad no escinde al objeto, no desdobra su realidad en su adscripción a un concepto que lo dote de universalidad. Al espíritu griego le compete la lectura de su mundo, nunca la constitución de aquél. La acción de este espíritu consiste en aceptación pasiva, el error es mal medir o mal comprender, saber es desvelar. Los límites del mundo están marcados por la experiencia, la translimitación de lo dado es «hybris». El espíritu no tiene encomendadas misiones marcadas por un «ethos» supraindividual del conocer. En este punto me atrevo a decir que ser y destino están ajustados de antemano en el mundo homérico.

Así Ernst Robert Curtius señala que todos los héroes de la Iliada lo son desde su entrada en el poema. No son sus hechos portentosos los que los convierten en héroes, sino que esta condición les viene de suyo. El impecable

³ Hablar con detalle de La Iliada, La Odisea, y su derivación en Las argonáuticas de Apolonio de Rodas no sólo hubiera sido ocioso, sino que también hubiera provocado confusión en este trabajo.

ejercicio militar de Aquiles, la sabiduría del anciano Néstor y la astucia de Odiseo no son logros provenientes de la superación de pruebas, sino cualidades en las que consisten sus respectivas naturalezas ⁴. El poema homérico no es ejemplar ni formativo. Está muy lejos de la novela de formación, que parte de una marcada diferencia entre el individuo y el ideal de humanidad al que éste aspira. Muy diferente es el caso de la Eneida ⁵. Esta introduce una fuerte novedad: el ideal heroico fundado en la virtud moral. Virgilio recoge aquí la impronta de la Pax Augusta, época de restauración política bajo el naciente orden imperial ⁶. Como bien se sabe una restauración política siempre coincide con un afianzamiento moral en los otros productos de la supraestructura. El Eneas que lucha en Troya es un guerrero colérico y atolondrado al que su viaje atempera. Su misión, la fundación de una colonia organizada conforme a las costumbres de sus antepasados, es olvidada por él en varias ocasiones. Los escarceos amorosos con Dido son su mayor momento de flaqueza. La faceta humana del héroe es un obstáculo que va venciendo con la ayuda cuya inequívoca capacidad viene dada por su condición divina: Mercurio. La epopeya cortesana de la Alta Edad Media europea, que coincide con la restauración carolingia,

⁴Curtius, Ernst Robert, Literatura europea y Edad Media latina (1948), Trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pág.245

⁵ibid., pp., 249-252.

⁶ ibid., pág.250.

responde casi exactamente a este patrón ⁷. Por ejemplo el eco que se puede reconocer en Parzival no es de Homero, a pesar de las afirmaciones de Bodmer, primer rehabilitador al alto-alemán moderno del poema de Wolfram en 1778, sino de la Eneida. Entre los siglos XII y XIII no sólo tiene lugar una restauración política, sino que las instituciones centrales, Iglesia y monarquía, intentan recuperar espuriamente un orden trascendental perdido ⁸.

El cambio de Virgilio a Chretien (creador de Perceval como personaje en Histoire du Grial) o a Wolfram consistió pues en las distintas relaciones que entre el héroe y las figuras menores crea un Dios que no es de este mundo. Qué implicaciones tiene esto para el postulado de la formación humana es algo que trataré más adelante.

La segunda cuestión cuya presentación me había impuesto es la de la transición de los rituales que estos mitos refuerzan. Nos referimos obviamente a los rituales de iniciación y más que a su tipología específica al contenido de los mismos. La pregunta que se puede plantear para comenzar la argumentación es la siguiente: ¿es posible extraer de las creencias de los pueblos indoeuropeos un hilo conductor del significado de los rituales de la

⁷ibid.,pág. 240.

⁸ "El Juicio Final se hizo presente, se convirtió en mero miembro de la armonía de las esferas que se pensaba como ya realizada; fue necesario olvidar su verdadera esencia, lo que convierte al mundo en filoctética herida cuya curación se reserva para sí el Paraclito" Lukács, Georg, Teoría de la novela (1920), Trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1970, pág.305-306.

conversión del joven en adulto? Alguien que ha tratado este problema con gran interés es Georges Dumézil. Este considera que si hay un rasgo característico de las teogonías de los pueblos indoeuropeos este es la dualidad⁹. La dualidad no supone el enfrentamiento de unos contra otros, sino una oposición conceptual que permite considerar a cada dios, con sus funciones y atributos, parte de un organismo más complejo. En la antigua India había tres tipos de dioses con sus respectivas funciones; de menor a mayor importancia citaré a los dioses de la feminidad, aquellos que cuidan de los bienes materiales, por ejemplo Asvín, los del vigor físico y fuerza, cuya proyección atmosférica es la tormenta, como Indra, y finalmente los dioses soberanos encargados de la administración mística y ritual del mundo, dicha función queda encomendada a la pareja Mitra-Varuna¹⁰.

Como ya hemos señalado, la dualidad no sólo afecta a la pareja de dioses soberanos sino a todas las relaciones entre las células de la divinidad. Asvín está emparentado con Mitra y se opone a Indra, afín a Varuna: al gobierno sabio y justiciero de la primera se opone el proceder mágico y temible de la segunda. En los héroes de la Iliada

⁹Dumézil, Georges, Los dioses de los indoeuropeos, Trad. María Angeles Hernández, Barcelona, Seix y Barral, 1971.

¹⁰"La dualidad de los dioses soberanos védicos Mitra y Varuna ha sido explicada por algunos historicistas como el desposeimiento parcial e inacabado de un gran dios antiguo por un gran dios más reciente,... los estructuralistas ven un hecho primario en la antítesis multiforme que sostiene esta dualidad" ibid., pág.71.

se da una contraposición entre el joven guerrero: Aquiles o Héctor y el venerable y sabio anciano: Néstor o Laocoonte. Curtius se pregunta si no pueden explicarse estas relaciones por una trasposición de la teogonía a los personajes de la epopeya ¹¹.

Pero la conversión de la noción india de una divinidad dualista en un modelo para la formación del individuo es recogido por Virgilio no de la mera tradición sino de la tematización teológica que Zoroastro realiza de ésta ¹².

Eneas, héroe fundacional de Roma, es la figura arquetípica del aunamiento de dos virtudes de origen divino «fortitudo» y «sapientia» ¹³. Esta pareja conceptual entra tanto en consonancia con el espíritu medieval que, en manifestaciones supraestructurales como la literatura,

¹¹"De los pueblos indoeuropeos, los indoiraníes y los italo-celtas son los más conservadores de su herencia religiosa,... el contraste homérico entre el tempestuoso joven y el experimentado y anciano representante ¿no será uno de estos vestigios? Curtius, Ernst Robert, op.cit., pág.249.

¹² "el zoroastrismo utilizó esta función dos veces y de forma muy inteligente, precisando y limitando la ambigüedad fundamental del dios en el sentido de la dualidad, dualidad a la cual todas las religiones y todas las sectas del Irán son muy sensibles: la del bien y la del mal" Dumézil, Georges, op.cit., pág.74.

¹³ Dumézil estima que la mitología india de las tres funciones se reproduce en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos. El caso más llamativo es el de Roma en el que todos los cronistas-mitificadores de su fundación: Propertio, Tito Livio y Virgilio recalcaron la idea de dualidad. Las dos etnias que las constituyeron, protorromanos y sabinos representan los dos extremos de la dualidad: coraje y paz, lucha y ley. Igualmente sus primeros soberanos parecen adaptarse a este esquema: Rómulo-Varuna, el invasor, guerrero, homicida, impío; Numa-Mitra, el apegado a la tierra, pacífico, legalista, piadoso. cf. Dumézil, Georges, Mito y epopeya, Trad. de Eugenio Triás, Barcelona, Seix-Barral, 1978, pp.256-259.

degenera en tópico ¹⁴. Previamente, sin embargo, la fuerza, valor ritual germánico y elemento fundamental en la organización de su convivencia, ha de sufrir un largo proceso de adaptación a la naciente creencia cristiana. La antigua Iglesia rechazaba la guerra y el oficio guerrero. Había contradicciones entre la actitud vital de los guerreros y la moral de la patrística. Es a partir del siglo IX cuando comienza la conciliación entre la «militia Dei» y la «militia saecularis». La idea de una caballería cristiana y la ética de la guerra santa que a ella le corresponde no está plenamente formada hasta el siglo XI. Esto ocurre a partir de León IX (1049-1054), cuando el papado acepta este ideal al mismo tiempo que se sella un pacto entre los normandos y la Iglesia ¹⁵. Las luchas de los normandos al servicio del papa tienen por primera vez el carácter de cruzada ¹⁶.

En tiempos de Chrétien y de Wolfram ese espíritu está ya altamente desarrollado. En el poema de Von Eschenbach se establece una diferencia entre el fuerte y aquél que siendo fuerte también es sabio. El criterio de distinción entre uno y otro no será en absoluto relativo a la edad del personaje, sino que la diferencia radicará en la elección moral de cada uno de ellos. Gawan es el típico caballero

¹⁴Curtius, Ernst Robert, op.cit., pág.254.

¹⁵ ibid., pág.748.

¹⁶Un ejemplo de instrumentalización del espíritu de cruzada por los intereses políticos fue la aniquilación del reino occitano consensuada entre el papado y los normandos, que puso las bases para la construcción de Francia. cf. Rahn, Otto, Cruzada contra el Grial, Madrid, Hiperión, 1982.

germano, un colérico y valeroso guerrero. Inicialmente Parzival es como aquél, un caballero sólo preocupado en saldar sus deudas con el mundo, pero su experiencia le lleva a un desdoblamiento de su personalidad que le hace asumir el hecho de que sin misericordia de Dios no cabe honor en el mundo. Estamos ante un personaje único cuya conquista esencial, a través de la aventura es la de su propia personalidad ¹⁷. Parzival es la figura a la que dan lugar los nuevos tiempos: el caballero cristiano. El que no lucha sólo por sus intereses particulares, sino que subordina su posición y su prestancia guerrera a ideales elevados de la defensa de la religión. El caballero cristiano es la imagen instrumentalizada por la sociedad europea de la época de las cruzadas . La conjunción de una religión histórica, caracterizada por aspiraciones milenaristas, con una moral guerrera autóctona exige una armonización que atienda a la vez a las aspiraciones de ambas instancias ¹⁸. Las cruzadas le permiten al paria la gloria mundana y al caballero la salvación celestial. Sin

¹⁷ " Por eso tal vez en mayor medida que ningún otro este personaje,... causante de desgracias en su afán ingenuo de mostrar su valer, tiene un regusto de modernidad que parece preludiar novelas muy posteriores", García-Gual, Carlos, Primeras novelas europeos, Madrid, Istmo, 1988, pág. 221.

¹⁸ Este fenómeno se reproduce en la coexistencia de la actitud del cristianismo ante la pobreza con la moral del éxito reinante en nuestro ámbito. De todas formas, como señala Douglas, el cristianismo ofrece un esquema flexible con vistas a la nueva situación, ya que presenta " de una parte la tendencia que le corresponde al Sermón de la Montaña con la defensa de la pobreza y la advertencia del peligro que supone la riqueza, de otra la promesa de abolir la miseria y conseguir el bienestar para todos", Douglas, Mary, Símbolos naturales, Trad. de Carmen Criado, Madrid, Alianza, 1978, pág.160.

el fenómeno cruzado la implantación social del cristianismo en Europa no habría tenido lugar.

Jean Seznec afirma que los dioses antiguos no mueren en la Edad Media para resucitar en el Renacimiento, sino que a sus imágenes subsiste el contenido; su forma clásica desaparece y eso los hace irreconocibles: a Júpiter como monje y patrón de los cristianos, a Marte como caballero cruzado, al sol como Dios padre, etc. ¹⁹. Como sabemos la pervivencia del contenido de los mitos antiguos en la época del cantar de gesta, y así lo apunté en su momento, era uno de los problemas que suscitaba la evolución de la epopeya. Este proceso de adaptación tiene lugar, volviendo a Seznec, a partir de la triple sistematización de los mitos: entendiéndolos como relación de hechos históricos cuyos autores fueron simples hombres elevados al rango de inmortales, interpretándolos como expresión de las luchas de las fuerzas elementales del universo, siendo entonces los dioses símbolos cósmicos, o bien pensando que estos no son nada más que alegorías de ideas morales y filosóficas ²⁰. Para el caso que me ocupa; su presencia en la epopeya medieval interesan menos la primera y la tercera de las tradiciones de transmisión enumeradas: la histórica y la moral. El fundador de la tradición histórica fue Evemero (300 a. de J.C.), su deificación de los notables fue repudiada por la patrística oriental, aunque más tarde se

¹⁹Seznec, Jean, Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento, Trad. Juan Aranzadi, Madrid. Taurus, 1983, pág.85.

²⁰ibid., pág.301.

convirtió esta tesis en principio de investigación histórica para muchas cabezas pensantes, por ejemplo para San Isidoro de Sevilla (560-563). Esta interpretación más moderada permite la posterior introducción de los dioses en la historia como educadores de los hombres ²¹. La divinización de los héroes armoniza con la estructura jerárquica del feudalismo, y hace de soporte de sus relaciones de poder. Un zona tremendamente sensible a la tradición histórica fue Franconia, de la que Wolfram es originario. Los nobles de la región reivindican para sí la ascendencia de héroes mitológicos ²². Cuando Wolfram nació ya estaba trazado el camino que conducía de los héroes homéricos a las sagas artúricas y al Graal. En cuanto a la tradición moral, conviene recordar que conceder a la mitología un sentimiento edificante es un uso procedente de los deseos estoicos de conciliar filosofía con religión popular ²³. Como ha quedado dicho Virgilio fue un moralizador interesado del mito. Sin embargo el primer cristianismo encuentra en esta interpretación un enemigo. San Agustín dice al respecto: "se nos habla de lecciones de virtud, que un pequeño número de iniciados aprendía de los mitos; pero, ¿qué se nos muestren, o que se nos recuerden los lugares en que estas lecciones han sido

²¹ibid. pág.21.

²²ibid.,pág.28.

²³ibid., pág.77.

impartidas al pueblo! ²⁴

Esta reconvención de San Agustín puede paradójicamente servir de crítica al elitista concepto que tienen la sociedad y la Iglesia de siglos posteriores. El mito del Grial, protagonista del Parzival, es de carácter edificante. El Grial es el símbolo de la perfección consumada que es un acicate para el luchador y recompensa para el que vence, ahora bien, esta salvación integral con honor, sólo es posible para la casta caballeresca. Parzival, además, no es un simple caballero, es el privilegiado entre los privilegiados, es el modelo de caballero cristiano y del Grial. Su destino es único, como el del emperador alemán: designado por los príncipes electores y el arzobispo de Colonia. De todas formas más adelante (cf.4.1.) abundaré sobre este tema y otros relacionados con la epopeya cortesana, madre de la novela de formación en Alemania.

²⁴San Agustín, De Civitate Dei, II, 6, en edición del Padre José Morán, Obras, Madrid, B.A.C.1946-1958, Tomo XVI, pág.76.

Capítulo Segundo: La idea de «Bildung».

2. La idea de «Bildung»

La exposición del problema de la identidad en relación con el relato y la presentación de ciertas teorías de individuación que se han realizado en el anterior capítulo no permiten todavía afrontar el análisis de la novela de formación alemana. Dicho análisis necesita estar mediado por el examen de la idea guía de estas novelas: **la idea de formación.**

En primer lugar hay que insistir en el carácter ideal de la misma. La formación es idea en cuanto que excede el alcance de los sentidos y en cuanto necesaria para pensar acerca de todos los objetos relacionadas con ella. En efecto, la idea de formación es el hilo conductor de la reflexión antropológica durante varios siglos de pensamiento germánico. La noción de humanidad que está en juego en esta reflexión descansa en una teoría especulativa de la identidad de naturaleza diferente a las ya examinadas. Hay que señalar que aunque muchas de las etapas de esta reflexión tengan lugar en el campo de la pedagogía, la citada noción de humanidad que constituye la idea de formación excede los límites de la teoría pedagógica. Ni que decir tiene que si va más allá de estos límites, sobrepasa con mucho los de un concepto funcionalista y socializador de formación (y/o educación) que entiende a ésta como mera transmisión de conocimientos. Estas razones me llevarán a rechazar en capítulos

posteriores el uso del término novela pedagógica como equivalente del de novela de formación.

La segunda advertencia que me gustaría hacer es de tipo terminológico. Debido a que el discurso teórico expuesto tiene lugar en el área de cultura alemana y a las características especiales del vocablo «Bildung» voy a denominar a dicho discurso Teoría de la «Bildung» y no de la formación . Me serviré de este préstamo porque «Bildung» contiene en sí un conjunto de rasgos semánticos que no encuentra equivalente en otro idioma y por lo tanto la hace hipotéticamente intraducible. Además «Bildung» permite a través de su procedencia etimológica de «Bild» un juego lingüístico con las dos acepciones que en alemán tiene este último término: imagen y forma, que ayuda enormemente a comprender el complejo teórico al que el término «Bildung» da lugar.

Finalmente señalaré que el método seguido en la revisión de la idea de «Bildung» en el pensamiento germánico es genealógico, lo que no se identifica necesariamente con cronológico. Así por ejemplo al hablar de Lutero se separarán sus facetas de exegeta bíblico por un lado y de teórico de la «Bildung» por otro y a Leibniz no se le presentará en relación a sus inmediatos sucesores en el tiempo: los ilustrados, sino en conexión con el neohumanismo clásico. Los cuatro representantes del neohumanismo clásico, elegidos entre muchos posibles, serán

los últimos a los que se someta a revisión en este capítulo. Con ello no quiero dar a entender que en el pensamiento germánico la «Bildung» deje después de ellos de ser hilo conductor en la constitución de teorías antropológicas, sino que todo lo posterior es o continuación de las líneas ya trazadas por la noción clásica (Herbart, Pestalozzi o Fröbel) o contribuciones teóricas de tipo crítico que siempre toman aquella noción clásica como referencia (Marx, Schopenhauer, Nietzsche o Adorno).

2.1. Breves análisis lexicológico, etimológico y exe- gético.

Ya la serie de acepciones que en la lengua alemana contemporánea adopta la palabra «Bildung» presenta rasgos distintivos frente a los campos semánticos de sus distintos equivalentes en otros idiomas. Mientras las lenguas de nuestro entorno cultural acusan una dicotomía a la hora de designar la formación corporal y espiritual, en alemán «Bildung» denota tanto a una como a otra formaciones. Así por ejemplo en latín al desarrollo del cuerpo se le denomina «formatio», al espiritual «humanitas» o «doctrina» y al general «cultus» ¹. Este término intermedio desaparece en francés inglés e italiano: «formation», «formation», «formazione» y «culture», «culture», «coltura» son las únicas posibilidades. El castellano cuenta con las palabras «formación» y «desarrollo», ambas cercanas en acepción al «cultus» latino, quedando cultura limitada al ámbito intelectual ².

¹. La palabra "cultura" tiene su origen en un famoso pasaje de las Tusculanae disputationes de Cicerón (Libro II, Cap.5) en el que se advierte que, al igual que no todos los campos sembrados dan fruto, no todo lo que se siembra en los espíritus lo produce. Al igual que los campos necesitan cultivo («cultura»), los espíritus necesitan una guía («doctrina»). "Cultura (cultivo) autem amimi philosophia est" ("El cultivo del espíritu es la filosofía"). Véase Rauhut, Franz "Die Herkunft der Worte und Begriffe «Kultur», «civilisation» und «Bildung»", en Wolfgang Klafki (ed), Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs, Weinheim/Bergstr., Julius Beltz, 1965, pp.11-22.

². Para todo este análisis comparatístico me he servido de Kürschner, Joseph, Lexikon der sechs Weltsprachen, Berchtesgaden, Zimmer und Herzog, 1955, pp. 399-400.

Todavía puede ser más revelador constatar que el sustantivo «Bild», del que se deriva el verbo «bilden» y consecuentemente el nombre abstracto «Bildung», sólo comparte raíz con el sustantivo holandés «beeld». Y si en alemán «Bild» denota una forma o imagen en general en holandés «beeld» ciñe su aplicación al terreno de las artes plásticas ³.

Cómo se puede entender que «Bild», denominadora tanto de realidades formales como materiales, experimente en su derivación a «Bildung» una ampliación del campo semántico. La respuesta a la cuestión sólo puede darse con ayuda de la etimología. «Bild» tiene su origen en la palabra del altoalemán medieval «bilde», no aportando ésta ni enriquecimiento ni empobrecimiento en derivaciones ulteriores. Otro tanto ocurre con «bilidi», vocablo del altoalemán antiguo ⁴. Sin embargo, sí es de interés ver que la raíz de toda esta familia de palabras «bil» significa tanto «fuerza» como «signo maravilloso», de ahí el adjetivo «billig», hoy «barato», cuya primera acepción en los albores de la lengua germánica fue la de «milagroso» o «curativo» ⁵.

El uso de la palabra «Bildung» también tiene una historia digna de examen. Mientras en altoalemán antiguo

³.Grimm, Jacob y Wilhelm, Deutsches Wörterbuch, Leipzig, Von S. Hirzel, 1860, tomo 2, pág.22.

⁴.Drosdowsky, Günther, Das Herkunftswörterbuch, Mannheim/ Viena/ Zürich, Duden, 1989, pág.82.

⁵.Kluge, Friedrich, Etymologisches Wörterbuch, Berlín, Walter de Gruyten, 1967, pág.67.

«bildunga» designaba «creación» y «realización», en la Ilustración emerge el término «Bildung» como concepto pedagógico pero privado de la riqueza de acepciones originarias, centrándose en la designación de un saber formal. A caballo de estos dos momentos de evolución lingüística está el verbo «inbilden», utilizado por la mística medieval alemana que expresa la acción de «acuñar una imagen en el alma» ⁶. Obviamente la imagen a la que se hacía referencia era la divina. La acción de Dios en el alma necesita en un principio de una actitud especular de aquella que retenga viva mediante el reflejo la imagen del Creador. Esta llega al alma por acción del Espíritu Santo. Pero el sentido de «acuñar» no se queda ahí, el alma ha de transformarse para hacer viva en el actuar del hombre el modelo, la forma divina.

Recapitulando, la palabra «Bildung», de raíz exclusivamente alemana e intraducible de forma unívoca, aúna en sí tanto la formación espiritual como la corporal, y aunque también tiene aplicación a las artes plásticas su significado no se limita a éstas. Sin embargo en esa dicotomía hay que acentuar el aspecto formal y más aún el doble juego formal-espiritual que la mística inaugura con esta palabra en la cultura alemana. La forma no es inmodificable, sino que ha de dar lugar, por las mediaciones que sean pertinentes a una realidad cualitativamente nueva. De la consciencia de esta dialéctica y dinamicidad de la «Bildung» recogida por la

⁶. Drosdowsky, Günther, op.cit. pág.82.

lengua alemana queda constancia en esta aseveración de Goethe. "Contemplemos todas las formas, comprobaremos entonces que no hay ninguna inmóvil,... sino que todo oscila en movimiento constante. Por eso nuestra lengua se sirve de llamar formación (Bildung) tanto a lo producido como a lo que produce" ⁷. Pero antes de profundizar en los rasgos duales de este concepto es necesario remitirse a las referencias bíblicas al mismo. Por otra parte la comparación entre la Biblia de Lutero y la católica también aporta datos reveladores de diferencia en la recepción de la Palabra en la dos comunidades religiosas mayoritarias en Alemania. Centraré la atención en dos pasajes. Génesis 1,27 aparece en la Biblia católica traducido por "Dios creó al hombre según su imagen («Abbild»)" ⁸. Sin embargo en la Biblia de Lutero en lugar de este último vocablo se utiliza "Bild" ⁹. De un lado, en la versión católica, encontramos un sentido mucho más gráfico: «Abbild» designa «imagen», pero también «dibujo», «esbozo», sin embargo Lutero buscando la rotundidad de las palabras emplea una que significa «imagen» pero también «forma». Esto confiere al

⁷. "betrachten wir alle Gestalten, so finden wir, dass nirgend ein Bestehendes ,... sondern dass vielmehr alles in steten Bewegung schwanke, daher unsere Sprache das Wort Bildung sowohl von dem Hervorgebrachtwerdenden gehörig genug zu brauchen pflegt" Goethe, Johann Wolfgang von, "Die Absicht eingeleitet" en J.v.Goethe Werke. Hamburger Ausgabe, Munich, DTV, 1988, Tomo 13, pág. 55.

⁸.Gén. 1,27 "Gott schuff also den Menschen als sein Abbild" en Schiesse, Franz Joseph, Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1985, pág. 135.

⁹.Bibel von A bis Z. Wortkonkordanz zum Lutherbibel, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982, pág.105.

hombre mucho más poder y a la vez lo responsabiliza más fuertemente. El hombre no es consecuencia de un dibujo («Abbildung»), sino de una «Bildung» de una formación, un proceso dinámico que no debe concluir con la impresión, sino que debe instaurar la acción humana sobre la tierra. Bien es sabida la influencia de Martín Lutero y la influencia de su Biblia en la configuración de la lengua y la mentalidad alemanas. De hecho como señala Thomas Nipperdey la tradición de la Lectura de la Palabra, característica de la religión luterana, crea en Alemania una gran proliferación del público lector y una clase intelectual mayoritariamente protestante ¹⁰. En el individualismo alemán y en los aspectos más extremos y delirantes de la cultura alemana se recogen ecos de esta noción del hombre como «Bild», asunción potencial de la forma divina y no como «Abbildung» o copia imperfecta.

¹⁰ La tesis de Nipperdey es sumamente interesante pues considera a Lutero padre del personalismo alemán (tendencia no del todo coincidente con el individualismo neohumanista) En un principio dicho personalismo nos presenta a un individuo aislado, solo ante Dios y sin el apoyo de la tradición. En segundo lugar este personalismo hace históricos y universales los legados de formación humanista y de salvación católica hasta entonces esotéricos y elitistas. Así la Iglesia de la Palabra sustituye a la del Sacramento y las Escrituras pasan a ser propiedad de todos y no sólo del predicador. Finalmente la temática vital, la relación Dios-alma, se desliga de la temática Dios-mundo. El secular ideal de vida de los alemanes: la cultura como autoafirmación y autorrealización ha llegado a ser una consecuencia de esta orientación vital" Nipperdey, Thomas, "Lutero y el mundo moderno" en VV.AA., Martín Lutero, Salamanca, Friedrich Ebert Stiftung, 1983, pp.70-94.

Pero sin duda alguna, y según Böhm señala ¹¹, es el Versículo 18 del Capítulo tercero de la segunda Carta de San Pablo a los corintios el fragmento a partir del que mejor se puede explicar la idea de «Bildung». Me serviré en primer lugar del texto latino de la Vulgata donde ya se distinguen las claras concomitancias del texto con el del Génesis. "Nos vero omnes facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur" ¹².

Nos transformamos en su propia imagen. Ni que decir tiene que «imago» está traducido al alemán por «Bild» ¹³. La concepción de Génesis 1,27 se desarrolla aquí, Dios concede al hombre su imagen y además le impele a transformarse. En lugar de la traducción literal de «transformamur» por «verwandelt werden», Lutero traduce por «verklärt», «iluminados». Aun si bien esta variante es poco significativa: que la imagen divina impresa en el alma dé lugar a una nueva luz implica también una transformación. Sin embargo el Versículo continúa "...a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritus" ¹⁴. La transformación se realiza de claridad en claridad y hasta

¹¹. Böhm, Winfried, "Theorie der Bildung" en W. Böhm, M. Lindauer (eds.), Nicht Vielwissen sättigt die Seele, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pág. 31.

¹². 2ª Cor. 3,18, Nova Vulgata Biblia Sacrorum, El Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1979, pág. 2034.

¹³. "Wir alle,... werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn" 2ª Cor. 3,18 en Schiesse, Franz Joseph (ed.), op.cit., pág. 135.

¹⁴. 2ª Cor. 3,18 Nova Vulgata Biblia Sacrorum, op.cit., pág. 2034.

ahí hay consonancia entre la Vulgata y Lutero. Pero dicha transformación es realizada, según los católicos, "durch den Geist des Herrn" (por el Espíritu del Señor) ¹⁵ y , según Lutero "durch Gott der da ist der Geist" (por Dios que ahí es el Espíritu) ¹⁶. La versión católica viene a decir que el Espíritu es una cualidad de Dios, la de Lutero identifica a Dios con el Espíritu, al menos en el momento de la iluminación. Dicha cláusula temporal y limitativa desaparece en Biblias luteranas posteriores, la identificación Dios-Espíritu es plena ("durch den Herrn, der der Geist ist") ¹⁷. Esa identificación de Dios y Espíritu, de persona divina y obra de Dios sobre la tierra es susceptible de entenderse como una mundanización de Dios, como un panteísmo y un panpneumatismo. En la Biblia Unificada los teólogos protestantes contemporáneos han renunciado a esta identificación, pero es totalmente significativo que durante un período de tiempo la sostuvieran, concretamente en la época de mayor predominio de la idea de «Bildung» y de consecuente apogeo del Idealismo Alemán ¹⁸.

¹⁵. 2ªCor.3,18, Schiesse, Franz Joseph (ed.), op. cit., pág.136.

¹⁶.2ªCor.3,18, "Die deutsche Bibel", en Martin Luthers Werke, Tomo VII, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1931, pág. 146.

¹⁷. 2ªCor. 3,18, en Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments, Halle an der Saale, Sansteinscher Bibelanstalt, 1982, pág. 217.

¹⁸.Es bien conocida la procedencia de los principales pensadores de esta época de una institución muy concreta: el seminario protestante (el «Stift»). De él salieron Fichte, Schelling, Hegel o Schleiermacher. Hablar de la

Revisando brevemente la historia del Espíritu en la Escritura, según la guía de la Nueva Summa Theologica ¹⁹, se llega a la conclusión de que los principales rasgos de esta figura vienen dados en el Nuevo Testamento y especialmente a partir de los Hechos de los Apóstoles. Bien es cierto que el Antiguo Testamento ya parte de una noción «aérea» de Espíritu «ruah», al igual que «pneuma», significa «halo», «aire». También las Antiguas Escrituras asientan la noción de Espíritu como poder no visible pero real. Hay un trance pasajero que posibilita a los profetas predicar, pero cuando el Espíritu empieza a asumir su papel en el mundo es después de la Ascensión de Cristo. No es un hecho a descuidar que el Nuevo Testamento esté escrito en griego. El griego es el idioma de difusión del cristianismo e infiere a la Doctrina una nueva orientación. La letra al contrario que en la tradición judía, pierde significatividad, y se concede más importancia al Espíritu o a la acción de Dios sobre el mundo.

Las constantes diatribas de Jesucristo contra los escribas tienen el propósito de hacer viva la Doctrina y no identificarla con la directrices de los sacerdotes, ceñidos a la letra muerta. El Espíritu es «telepoios» (hacedor de fines). La acción del Espíritu tiene lugar en dos momentos: en el primero, simbolizado por Pentecostés,

importancia del concepto de «Espíritu» para todos ellos es una evidencia innecesaria.

¹⁹.Eicher, Peter(ed.), Neue Summe Theologie, Friburgo/Basilea/ Viena, Herder,1988(orig.Bernard Laurent y François Refoule, Initiation a la pratique de la theologie, París, Les Editions de Corf,1982).

el Espíritu se apodera del creyente (como sujeto activo), esto supone una alienación, posteriormente Dios, mediante su presencia le da al hombre en un proceso de síntesis su libertad ²⁰.

La Iglesia católica ha intentado evitar la terrenalización de los poderes del Espíritu, trazando una clara línea entre Dios y su Creación y afirmando que toda Pneumatología debe estar supeditada a la Cristología ²¹. La concesión de mayor importancia a la Tercera que a la Segunda persona de la Trinidad sería tanto una reificación de Dios, como un destronamiento y usurpación a su figura de su supremacía sobre la Creación.

Desde un punto de vista radicalmente diferente y buscando una preservación y salvaguarda de la espontaneidad del individuo en el despliegue de la totalidad, el Idealismo alemán abogará por el Espíritu. En este caso el juego abierto no consistirá en el reflejo de la realidad suprasensible, sino del todo material en el movimiento de la conciencia sobre sí misma. No cabe, empero, la menor duda de que ese esquema está básicamente esbozado por la Mística medieval. A partir de ahora daré cuenta en el trabajo de ese proceso de secularización que media entre los dos extremos del camino.

²⁰ Aquí queda descrita la duplicidad del proceso de «Bildung» que luego, con sus variantes secularizadas, predominará en el área cultural alemana a partir del pensamiento postilustrado.

²¹. Eicher, Peter (ed.), op.cit. tomo 1, pág.396.

2.2 «Bildung» como «imago Dei»

El siglo XIV supuso en los territorios germánicos un período de guerras , descomposición política y crisis general. Estas circunstancias prepararon el campo para el advenimiento de una Mística nacional. La disonancia entre el "más allá" y el mundo temporal es el motor que pone en marcha un pensamiento que intenta armonizar la tensión trascendencia-inmanencia. El neoplatonismo, con su reconstrucción de la Teoría de las Ideas mediada por la doctrina cristiana, y el aristotelismo árabe, con la postulación de un entendimiento agente que implica el nexo entre idea y percepción sensible, son los puntos de partida de la Mística medieval alemana.

La de Meister Eckhart es la figura en que se encierran todos los elementos originales de este movimiento. Nacido en Hochheim (Turingia), acabó en 1277 su noviciado con los dominicos , orden a la que perteneció el resto de sus días. Una larga serie de honores jalona su carrera con subidas tanto en el escalafón eclesiástico como en el de la enseñanza de la teología en la Sorbona, Estrasburgo y Colonia. Sin embargo en esta ciudad su vida sufre un definitivo revés. En 1326 el Arzobispo Heinrich von Vinneburg inicia contra Eckhart un proceso inquisitorial. La declaración de inocencia escrita por él en el llamado "Rechtfertigungsschrift" (alegato) no evita que sea

considerado culpable. Dos años después le llega la muerte
1.

Antes de adentrarme en la exposición del pensamiento de Eckhart, recordaré ciertas líneas generales acerca de la mística con la ayuda de Schlötermann ². En primer lugar existe una distinción conceptual entre mística y religión. Toda mística, o al menos la que aquí interesa, es religión, pero no toda religión es mística. La religión es condición previa de la mística. Pero ante todo la principal diferencia radica en la intensidad de la experiencia de Dios: el místico siente y reconoce lo que el creyente normal sólo puede suponer. Dicha experiencia que aspira a culminar en la "unio mistica" necesita de un proceso escalonado. El primer paso consiste en una mística de la voluntad que purifique y separe al individuo de la sensualidad del mundo externo. A esta le sigue una mística del sentimiento, dicho sentimiento es suscitado por la manifestación de lo suprasensible. Este escalón entraña problemas para Eckhart porque dicho momento puede degenerar en un ensalzamiento de la pasividad y además cabe el peligro de confundir a partir de él el placer místico con el sensual ³. El nivel más alto lo logra la mística

¹. Para esta breve semblanza biográfica sobre Eckhart: Soudek, Ernst, Meister Eckhart, Stuttgart, Metzler, 1973, pp. 16-23.

². Schlötermann, Hans, "Deutsche Mystik" en H.S. Vom Göttlichen Urgrund, Lohr am Main, Ebracher, 1950, pp. 23-41.

³. Hödl, Ludwig, "Metaphysik und Mystik im Denken des Meister Eckharts" en Zeitschrift für katholische Theologie 82, 1960, pp., 239-247.

especulativa que postula la posibilidad de concebir y vivir a Dios con el pensamiento. Dicho pensamiento es entendido como una especulación pura de cuño tomista en la que el concepto está liberado de sus rasgos sensibles y apto para llegar a la esencia ⁴. La mística especulativa ha de partir de una concepción religiosa que no separe tajantemente alma y Dios, por ello este tipo de mística ha sido tachada de panteísta. La acusación inquisitorial de la que fue objeto se fundamentaba en la dudosa postura de Eckhart con respecto a la citada distinción. Eckhart siempre tuvo la firme convicción de que el núcleo esencial del alma y el fundamento del ser divino debían ser el mismo. Resulta también muy curioso que , siendo miembro de los dominicos, orden tradicionalmente tomista, no siguiera las líneas generales de la filosofía escolástica del acto. El tomismo sostiene que el alma no sólo es principio de individuación, sino también ético. Eckhart no desdeña totalmente esta idea, pero estima que la piedra angular de la acción ética es el espíritu más que el alma espiritual. La unión Dios-alma, el juego que resulta de ambas que sólo puede tener lugar por la mediación del espíritu, trae como consecuencia que no sólo el acto humano (dotado o no de moralidad) sino que también la "misericordia dei" desempeñe un papel en la individuación ⁵. Como ya se ha adelantado la gran idea de Eckhart es la del nacimiento de Dios en el

⁴. Schlötermann, Hans, op.cit. pág.37.

⁵.Soudek, Ernst, op.cit. pág 8.

alma. Mi posición es que dicha idea inaugura la teoría de la "Bildung" en la cultura alemana. Eckhart reproduce la metáfora paulina de 2ª Cor. 3,18 de iluminación de impresión de la imagen divina en el hombre cuando afirma que Dios habita en la chispa del alma. Esa chispa es un principio de voluntad que sólo desea el descubrimiento de Dios y que no duda en provocarse una muerte mística para lograrlo. El ser de Dios es conocimiento, intelecto y acto puros. "El quiso enseñarnos que Dios es puro intelecto y que todo su ser es conocimiento" ⁶. Divinidad y Dios permanecen en la esencia de Dios porque en él ser y esencia coinciden, pero a su vez son diferentes de una manera que el entendimiento humano no puede discernir. Con todo, la posibilidad del hombre de acceso a Dios no está cerrada, pues si atendemos a nuestra naturaleza "el hombre es 'lo que es por razón'" ⁷. Esa "connaturalidad" con la esencia divina provoca necesariamente la esperanza y la alegría por la posibilidad del encuentro ⁸. El carácter racional del hombre garantiza potencialmente el auténtico acceso a Dios pues según afirma el propio Eckhart "en el ser Dios sólo está en su

⁶. "Er wollte uns lehren, dass Gott reiner Intellekt sei, dessen ganzes sein das Erkennen selbst ist" en Eckhart, Meister, "Expositio Libro Genesis" en K. Weisz(ed.) Die deutsche und lateinische Werke, Tomo 1, Stuttgart/Berlin, Aufträge der deutschen Forschungsgemeinschaft, 1964, pág.168.

⁷. "Homo id quod est, per intellectum est", ibid. pág.113.

⁸. "Nicht davon bin ich selig, dass Gott gut ist,... Davon allein bin ich selig, dass Gott vernunftig ist und ich dies erkenne" ("No soy feliz porque Dios sea bueno soy feliz porque Dios es racional y puedo reconocerlo") Eckhart, Meister, "Predigt 10" en Joseph Quint (ed.) Meister Eckhart . Deutsche Predigten und Traktate, Munich, Carl Hanser, 1963, pág. 198.

antepatio, y sólo en la racionalidad está en su templo" ⁹. Si anteriormente, en lo referente a la noción de espíritu, señalé una disonancia entre Eckhart y el tomismo, hay que decir aquí que la alta valoración del intelecto coincide con la de los dominicos. Las manifestaciones más altas del alma según él eran memoria, voluntad e intelecto ¹⁰. La preponderancia del intelecto sobre la voluntad le alinea con los dominicos en la disputa que por aquellos tiempos sostenían con los franciscanos ¹¹. Pero cómo ha de entenderse esa racionalidad, ese "ser por intelecto" que permite al hombre el acceso a Dios: ¿como una cualidad? No, como un elemento de su naturaleza. Para Eckhart las palabras, las ideas y Dios son increados. Al ser el mundo de las ideas increado y de esencia igual a Dios, es el hombre, como idea increado y permanece como tal eternamente en Dios ¹².

Entonces, ¿cuál es el camino que el hombre desde su existencia concreta debe emprender en la búsqueda de la unión con el ser supremo? En primer lugar se ha de abrir el proceso de preparación y gestación del encuentro. Se trata de un momento necesariamente negativo un "Ent-werden"

⁹."im Sein ist Gott nur in seinem Vorhof und in der Vernunftigkeit erst ist er in seinem Tempel", ibid.pág.197.

¹⁰.Exactamente las mismas cualidades que Leibniz atribuirá a la mónada superior: el alma humana.

¹¹.Soudek,Ernst, op.cit. pág.37.

¹².Esta fundamentación lingüística de la noción de humanidad como base de la teoría de la "Bildung" reaparecerá con mucha fuerza en Herder, Humboldt y, cómo no, en Schleiermacher.

un "Ent-bilden"("ent" es un prefijo privativo traducible por "a", "werden" significa "llegar a ser", "bilden" "formar(se)"). Dicho momento se concreta en una pérdida, en la disolución de las imágenes de todo lo creado con vistas a la preservación de lo esencial, de ahí que este momento sea denominado "muerte mística". La chispa divina en el alma es el punto de partida. "...el hombre se aleja de sí mismo y de todas las cosas creadas. En la medida en que logres esto serás propicio y te verás santificado por la chispa del alma que no atiende ni al tiempo ni al espacio" ¹³. "Lo esencial" buscado es el templo de Dios, la idea de Dios debe ser librada de mercaderes, la búsqueda de Dios en pos de los intereses personales ofende y mancilla la eternidad del Ser supremo ¹⁴. Este proceso de "Ent-bilden" da lugar a la pobreza de espíritu que no significa ni dejar de desear el mundo ,ni tampoco la ausencia de deseo, sino que el saber y la voluntad se adecúen a la de Dios. Se produce incluso una identificación con Dios: "Cuando permanecía en mi primera causa entonces no tenía Dios y era yo mi propia causa"¹⁵. Por eso Eckhart

¹³. "Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dinge, so weit du das tust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünklein der Seele, das weder Zeit noch Raum je berührte", Eckhart, Meister, "Predigt 34", en Joseph Quint(ed.), op.cit. pág.315.

¹⁴. "Isti faciunt capram de Deo, pascunt eum foliis verborum" ("Esos convierten a Dios en una cabra a la que hacen pastar con hojas de palabras), Eckhart, Meister, "Expositio Libri Sapientiae", en K.Weisz(ed),op.cit., tomo 2, pág. 61.

¹⁵. "Als ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst" Eckhart, Meister, "Predigt 32"en Joseph Quint (ed.) op. cit. pág. 304.

crea necesario pedirle a Dios "que me haga libre de él", para que así , estando al comienzo de toda creación permita al hombre ser causa de sí mismo ¹⁶. En ese estado el hombre se eleva por encima de todo ser y de toda diferencia:"allí estaba yo mismo, allí me deseaba a mí mismo y me reconocía a mí mismo para hacer a ese hombre (a mí)" ¹⁷. Aquí Eckhart entra de lleno en la idea de formación (Bildung) al postular la necesidad de ser causa de sí mismo. En esta posición descansa la noción del hombre como microcosmos: mediante el conocimiento místico del hombre, mediante su autoconocimiento, nacen todas las cosas.

Pero dicho proceso no ha de culminar en la vida contemplativa, lo divino se derrama en el alma del hombre y se comporta como un caballo al que se suelta frente a una pradera ¹⁸. El hombre ha constituido en su interior ("eingebildet") la condición de justo, pero dicha condición le obliga a un "elevarse por encima de sí mismo"("Überbilden")." Esto es un hombre justo: el que,

¹⁶. Como puede verse, una formulación puntual de la idea de autoformación.

¹⁷."Dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber (willens), diesen Menschen(mich) zu schaffen", ibid.,pág.304.

¹⁸. "des Rosses Natur wäre es, dass es sich in Sprungen auf der Heide mit aller seiner Kraft gänzlich ausgösse"("es propio de la naturaleza del caballo que con todas sus fuerzas se lance a saltos sobre una pradera"), Meister, Eckhart, "Predigt 13",en ibid., pág.215.

formado en la justicia, se eleva por encima de sí" ¹⁹. Toda la experiencia del nacimiento de Dios en el alma no debe dejar al hombre en la contemplación, sino que debe llevarlo a la acción. El hombre justo rompe las fronteras del yo y de la autocomplacencia. Al adoptar los logros de Cristo, el justo, el hombre formado, se convierte en todos los hombres a la vez. Sus obras están siempre vivas porque proceden de un impulso interno, del alma y de Dios sito en ella. Eckhart explica el efecto que provoca la formación ("Bildung") en el hombre con su particular visión de la historia de Marta y María. Frente a la interpretación habitual que contrapone ambas posturas y concede más valor a la de María o la de la vida contemplativa, Eckhart estima que Marta está en un nivel superior de perfección que el de su hermana. Sus figuras no son contrarias, María está en período de formación y es en potencia lo que ya es Marta. El aprendizaje, la formación a partir de la figura de Dios es lo que permite a Marta el ejercicio de su condición de justa ²⁰.

Heinrich Seusse, discípulo de Eckhart que muere en 1366 recoge en una frase todo el pensamiento de su maestro: "Un hombre ha de romper su forma("entbilden") de criatura, formarse ("bilden") en Cristo y elevar su forma

¹⁹. "Das ist ein gerechter Mensch, den in die Gerechtigkeit eingebildet und übergebildet ist", Eckhart, Meister, "Predigt 25", ibid., pág. 267.

²⁰. Eckhart, Meister, "Predigt 28", ibid., pág. 288.

("überbilden") en la divinidad" ²¹. En resumidas cuentas a la noción especular de formación recogida por la tradición paulina y neoplatónica, Eckhart le añade la de autosuperación ("Selbstaufhebung") del individuo.

Si la Mística tardo-medieval había recalcado la noción del hombre como obra de la creación de Dios, el Renacimiento instaaura un mundo antropocéntrico. La noción de formación se hace mucho más optimista, pero consecuentemente mucho más lineal. Decir que el humanismo del siglo XV carece de una teoría de la formación sería erróneo. Sin embargo la tematización de la "Bildung" como "imago dei" en los términos en los que la mística la realiza sufre acusadas modificaciones. Para empezar el primer humanismo alemán profiere utilizar el término "Erziehung" equivalente a "educación" en lugar del polisémico y problemático "Bildung". El humanismo es un movimiento básicamente cientifista. No debe, sin embargo, ser denominado pedagógico pues en buena medida viene a rebelarse contra el talante excesivamente academicista de la escolástica, pero en ningún caso se le puede atribuir a su análisis del proceso individual de formación, la sutileza teórica de la mística medieval. De todos modos no se puede negar que hay ciertos rasgos que, partiendo del humanismo, irán ligados a la teoría de la "Bildung". Así por ejemplo se entenderá desde entonces el camino de

²¹"Ein Mensch muss entbildet werden von der Creatur, gebildet mit Christo und überbildet in der Gottheit" Seusse, Heinrich, Deutsche Schiften, Stuttgart, Württembergische Akademie für Kenntnis der Landesgeschichte, 1961, pág.51.

formación del hombre hacia sí mismo como algo inevitable. El erudito renacentista es aquel al que todo sirve para su autodesarrollo y autoconfiguración. El motivo central de la concepción educativa humanista consiste en "poder expresar", de ahí la importancia que adquieren los conocimientos técnico-lingüísticos. Sin embargo esta hipertrofia del papel de la filología lleva a una normativización de la realidad que da lugar a ciertas disonancias. Resulta contradictorio que a pesar de la impronta individualista de los ideales del humanismo su teoría educativa equivalga a una teoría de la socialización. Estas limitaciones quedan reflejadas, según Ballauff ²², en todos los representantes de esta corriente en el área de habla alemana. El pensamiento de Rudolf Agricola(1443-1485), el de Johannes Murmelius (1480-1517) y el de Jacob Wimpfeling (1450-1528) constituyen un mismo edificio, cuyos pilares son una valoración del lenguaje como rasgo diferencial que eleva al hombre sobre las demás criaturas, una teoría dual del ocio que enfrenta la modalidad de éste orientado a lo bello y lo creativo a la no elaborada del mismo y una noción de humanismo como espacio de fomento de las virtudes cristianas. Esta última línea es la que sigue Erasmo de Rotterdam (1466-1536).

Para él "humanitas" es una postura de dignificación

²².Ballauff, Theodor, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, Friburgo/Munich, Carl Alber, 1969, pp.562-604.

de la naturaleza humana más que la naturaleza humana misma²³. El hacer por sí mismo, rasgo que debe caracterizar esta postura se convierte en el lema de Erasmo. Esa creencia en la espontaneidad y en la independencia del individuo no está reñida con la omnipotencia y la supremacía divina. En términos generales Erasmo es un socrático, el pecado no se entiende en su pensamiento como una condición antropológica, sino como un estado transitorio que puede ser combatido por la razón.

Sí parece innegable que el Humanismo germánico ofrece una visión debilitada de la "Bildung" con respecto a la Mística, la evaluación de la Reforma luterana presenta muchas más dificultades. De ninguna manera se puede desestimar la contribución material de Martín Lutero al desarrollo de la cultura alemana. La instauración de la misa alemana, la reivindicación de la Palabra de Dios en el idioma materno, la lucha contra las indulgencias, la ruptura con los sacramentos, el rechazo de los métodos aristotélicos, la supresión del culto a los santos y a las reliquias, se unen a un talante personal sanguíneo de gran capacidad de convicción y de total irreductibilidad ante sus poderosos adversarios papales e imperiales. Sus dos grandes contemporáneos en el pensamiento cristiano: Moro y Erasmo, eran aristócratas del espíritu, auténticos eruditos. Erasmo, por ejemplo,

²³. Una armonización de las Letras sagradas y las profanas, de los clásicos de la Antigüedad y de las Escrituras, fue comprendida por Erasmo como un instrumento irrenunciable para el proyecto de "humanitas".

pretendía hacer de la Biblia centro de interés y guía de la humanidad sin distinción de sexo o posición, en una época en la que sólo unos pocos podían leerla, tanto por el desconocimiento del hebreo o del griego como por la incomprensión del simbolismo en ella encerrado. Por el contrario Lutero con su Teutsche Bibel ²⁴ no sólo hace llegar la palabra al pueblo llano, sino que unifica el altoalemán moderno y es en buena medida responsable de que el Norte y el Sur de Alemania tengan una literatura común ²⁵. Pero ¿ resulta acorde la brillantez de los logros y la significatividad histórica de Lutero con el alcance teórico de su pensamiento? He de decir rotundamente que no. Su pensamiento destila un fuerte sentido común protoburgués unido a una manifiesta carestía teórica. Como muestra de su "edificante" mentalidad no hay ejemplo mejor que su "teoría del círculo" en la que la Iglesia, la Escuela, el Ayuntamiento y el Castillo marcan los momentos del proceso de socialización ²⁶.

²⁴. La traducción alemana de la Biblia realizada por Lutero fue con toda justicia considerada por Herder la mejor obra que se había escrito en trescientos años de literatura alemana. Véase Herder Sämmtliche Werke, Bernhard Suphan(ed.), Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1913, Tomo 17, pág.87.

²⁵. A todo esto cabe añadir el proyecto educativo que se pone en marcha a partir de Lutero. La Escuela Evangélico-protestante se propone aunar los proyectos humanista y reformador, es decir la enseñanza técnico-científica con la fiel transmisión de las Escrituras. Al plantearse como objetivo fundamental la libre difusión de la Palabra, Lutero y Melancton ponen en la base de su sistema educativo las enseñanzas lingüísticas. Véase Asheim, Ivar, Glaube und Erziehung bei Luther, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1961, pág.82.

²⁶. "La escuela debe estar junto a la iglesia para que eduque a predicadores y pastores, ... Luego contigua a la escuela la casa del burgués para que de ella salgan estudiantes; seguidamente el

De todas formas no puede negarse que en Lutero haya una teoría de la "Bildung" como "imago Dei" con repercusiones pedagógicas. Mostrar que no tiene la hondura de la de Eckhart me ocupará en las próximas líneas ¿Qué papel otorga Lutero al individuo?, ¿consiste su teoría de la "Bildung" en un mero sistema de socialización? Para empezar hay que apuntar con Asheim que su visión antropológica difiere radicalmente de la del humanismo. No yendo más allá de los puntos de vista de la escolástica más primitiva, Lutero no piensa en la persona del hombre como mediadora de la imagen de Dios. Por el contrario, cree que la tenencia de esa imagen lo único que otorga es un lugar en la Creación ²⁷. La idea del hombre como imagen divina arranca de 1ªCor.11,7: "El hombre no debe esconder la cabeza porque es imagen y orgullo de Dios" ²⁸. Según Lutero, esto lleva al hombre a convertirse en dominador racional de la tierra, pero si está ahí, si ese es su lugar, no es por medio de la razón sino por la Gracia de Dios ²⁹. La imagen de Dios

ayuntamiento y el castillo que deben defender a los burgueses para que crien niños para la escuela y las escuelas los hagan pastores y los pastores puedan hacer iglesias e hijos de Dios(ya sean burgueses, príncipes o emperadores)"Lutero, Martín, Pädagogische Schriften und Äusserungen, Lagensalza, Beyers Bibliothek pädagogischer Klassiker, 1888, pág.56.

²⁷. Asheim, Ivar, op.cit., pág.202.

²⁸. 1ªCor.11,7, en "Die deutsche Bibel" en Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1926, Tomo VII, pág.102.

²⁹. "Theologia vero de plenitudine sapientiae suae Hominem totum et perfectum definit. Scilicet, quod homo est creatura Dei, carne et anima spirante constans, ab initio ad imaginem Dei facta, sine peccato, ut generaret et rebus dominaretur, nec unquam moriretur" en ibid. Tomo 39-I, pág.176.

es expresión de la esencia del hombre, esto no es óbice para que esta pueda desaparecer o verse dañada. El hombre perdido sigue existiendo como hombre por lo que sigue aspirando al dominio de la tierra, pero en una degeneración total de su esencia en lo terreno ,lo carnal y el pecado ³⁰. Sin embargo la imagen de Dios no se relaciona con algo en la esencia del hombre, sino con la expresión total del ser del hombre según su esencia ³¹. Dicho con otras palabras, la imagen de Dios en el hombre no se concretiza en una realidad antropológica. Es la lucha por ser justo la que nos asegura la posesión de la imagen divina: "quien cree tiene la imagen de Dios" ³².

Considero que la primariedad de la noción de "Bildung" de Lutero estriba en su paulinismo radical. En 2.1. se había apuntado que la dogmática cristiana señalaba dos momentos de manifestación del Espíritu el: de "alienación" y el de "recuperación". Considero que la pneumatología de Lutero acentúa en exceso el primer momento. Esto no es extraño en un discurso que parte del poder absoluto de Dios y de la omnipresencia de su Gracia. La acción espontánea e independiente del individuo, base para una teoría de la "Bildung", no tiene razón de ser en el pensamiento de Lutero. La acción del hombre ha de ser precedida de la acción de Dios en el corazón del hombre. Esta posición difiere de toda la cristología pedagógico-

³⁰.Asheim, Ivar, op.cit., pág.207.

³¹. ibid.,pág.214.

³².Lutero, Martín, op.cit., Tomo 40, pág.1650.

socrática. Por ello en De servo arbitrio, diatriba contra De libero arbitrio de Erasmo, Lutero señala: "Hic Iohannes dicit non solum nostro studio gratiam accipi, sed etiam aliena gratia, sui alieno merito, nempe unius hominis Ihesu Christi" ³³. Para Lutero no hay cambios sustantivamente operados por el hombre en sí mismo, sino un renacer, los procesos acumulativos no influyen en el cambio cualitativo del pecado a la gracia. Este rechazo del pedagogismo no cuaja por culpa de su fideísmo recalcitrante en una teoría de la "Bildung" pareja a su impresionante influencia cultural.

Posteriormente al Reformador hay un largo intervalo en el que la significatividad de las aportaciones es discreta. La Contrarreforma jesuítica está imbuida de un fuerte reglamentarismo interescolar de mínima significatividad teórica cuya base es la absoluta hipóstasis de lo humano con lo cristiano. Jacob Böhme(1575-1624), místico especulativo dos siglos después de Eckhart, sostiene firmemente la importancia de la Gracia divina en el proceso de formación humana. Proceso que por otra parte tiene un fundamento transfísico en el que la vida humana se entiende como una voluntad unida a una esencia. La voluntad citada contiene un espejo que refleja la figura ("Bild") de otra vida modelo para el hombre individual. La esencia auténtica le está dada a Adán en su imagen ³⁴. En el momento de la

³³. ibid. Tomo 12, pág.659.

³⁴. Böhme, Jacob, "Sex puncta Theosophica, en Mysterium Pansophycum, Friburgo, Aurum, 1980. pág.52.

concepción en el seno materno el hombre recibe al mismo tiempo una esencia divina y otra infernal ³⁵. A partir de ese momento se desata una lucha entre ambas esencias que ha de debatirse en el continuo "pecado-penitencia-salvación" para culminar satisfactoriamente. El hombre no ha de olvidar qué es lo que hace y lo que en él se mantiene despierto ³⁶. Por ello ha de aferrarse a la parte angélica de su ser en la que el propio Dios se ha hecho hombre ³⁷. Para Comenius(1592-1670), primer teórico que da el salto de la didáctica a la pedagogía, la aspiración humana a la sabiduría de las cosas tiene su fundamento en un ser imagen de Dios. Por ello afirma: "Hominem, si homo fieri debet, formari oportet" ³⁸. Afirmación muy en consonancia con las máximas ilustradas en el terreno pedagógico, de cuyo examen me ocuparé seguidamente.

³⁵. ibid.,pág.118.

³⁶.ibid.,pág.123.

³⁷.ibid.,pág.119.

³⁸.Comenius,Johann Amos, Pampaedia,Heidelberg, Quelle und Meyer, 1965, pág. 533.

2.3. Epifenómenos de la "Bildung" en la primera Ilustración.

Antes de examinar el bagaje teórico que aportó el pensamiento ilustrado a la discusión acerca de la «Bildung», hay que hacer mención a dos movimientos de gran renombre popular en Europa y especialmente en el área germánica. Se trata de dos corrientes para- o pseudo filosóficas que influyen notablemente en muchas de las cabezas pensantes del siglo XVIII germánico y repercuten también en las formas literarias que en este surgen. Estas dos tendencias son el pietismo ¹ y la «Teoría organológica de la formación». La crisis religiosa, elemento común a toda Europa, tomó un cariz especialmente virulento en Alemania. Desde la Paz de Augsburgo de 1555 se arrastra el problema de la coexistencia de dos confesiones cristianas y de dos reformas eclesiásticas antagónicas. La Guerra de los Treinta años fue un claro ejemplo de instrumentalización de dicho estado de cosas. Las consecuencias no se dejaron esperar, y no son exclusivamente negativas. En el siglo XVII se desarrolla una separación de Iglesia y Estado nacida de la desconfianza ante el modelo de Iglesia oficial e institucional. Esto va creando la

¹ El pietismo influyó en todas las cabezas pensantes de la época, pero quizás las relaciones más llamativas con este movimiento de comunidades intraeclesiásticas son las de Moritz (cf.5.3), Goethe(cf.5.4) y Schleiermacher (cf.2.4) Estos dos últimos mantuvieron estrechas relaciones con los «Herrnhütter» (hermanos moravos), comunidad que constituyó en Alemania el Conde Nikolaus von Zinzendorf con grupos de exiliados partidarios de la reforma sobre los que se había ejercido la represión tras la prohibición de la libertad religiosa en Bohemia.

conciencia de que la religión se apoya ante todo en la virtud del individuo. Estas circunstancias abonan el camino al pietismo. Esta corriente, originada en el seno de la religión protestante, aboga por un cambio en la manera de vivir la religión. Llevando hasta el extremo el rechazo luterano por los ideales externos, Philip Jacob Spener(1635-1705) y sus seguidores propugnan una interiorización radical de la experiencia religiosa, de tal manera que ésta no pueda ser entendida más que como vivencia personal. El pietismo recoge valores paleocristianos tales como la aspiración a la perfección y la enfatización del amor. El centro de su doctrina es el renacer, la nueva creación de la criatura, el nuevo hombre, el hombre del corazón. Inspirando todos sus afanes se halla la invitación que, en sus noventa y cinco tesis de Wittenberg, hizo Lutero parafraseando a Cristo: "Werdet anders"("transformaos").

En un estudio monográfico Martin Schmidt recoge los cinco principios fundacionales del pietismo. La pasividad del hombre certifica la espontaneidad e inescrutabilidad de Dios. La interioridad de la experiencia religiosa garantiza la autenticidad y profundidad de la misma. En tercer lugar, la magnitud del cambio existencial que necesita el individuo da cuenta de lo profundo de la degeneración humana. La condición de hijos de Dios es el fruto de la salvación. Finalmente el pietismo busca una serie de pruebas tangibles de la veracidad

de este proceso en los cambios del hombre y del mundo ².

Estos cinco puntos de partida experimentan notables modificaciones. Spener que sostiene, como sus sucesores, una fuerte lucha interior provocada por sus dificultades personales para desempeñar ministerios eclesiásticos, también tiene en común con ellos un talante difusor y misionero de la doctrina. Sin embargo el carácter dogmático de sus escritos difiere del liberalismo de los de August Hermann Francke (1663-1727) y Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). El pensamiento educativo de Francke no se limita a trazar el camino de salvación, sino que más bien intenta que los niños se familiaricen con los "dones del espíritu": el tiempo y el dinero. La teología ortodoxa, piedra angular del pensamiento de Spener, es para Francke "una ciencia dogmática y estática que ignora la vida concreta" ³. Este rechazo de los dogmas, esta invitación a la reflexión teológica fuera de la teología oficial influye poderosamente en la Ilustración ⁴. Oetinger también se aparta de las posiciones del fundador afirmando que el neoplatonismo y la Monadología de Leibniz no sólo no contradecían la Biblia, sino que están en consonancia con

².Schmidt, Martin, Pietismus, Stuttgart, Kohlhammer, 1972, pág. 15-16.

³.ibid. pág.76.

⁴.Escritos como Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780) de Lessing o Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791) de Herder parten de una noción de historia como instancia formativa tanto comunitaria como individual.

ella ⁵. La máxima de Oetinger, totalmente humanista y parailustrada, era "Deo servire libertas".

Según Ballauff el rasgo fundamental del pensamiento del XVIII es la modificación del concepto aristotélico de «potencia». La acción del sujeto sobre sí mismo se convierte en centro de interés. Dicha atención une al pietismo y a la nueva filosofía en un frente común contra la noción tradicional de «sujeto» como receptáculo a llenar ⁶. Sin embargo, continúa Ballauff, las conclusiones a las que llegan la nueva filosofía y el pietismo son harto diferentes. Aquella sostiene que el hombre anida en sí el fundamento de su conocimiento y acción. Por su parte el pietismo estima que el hombre en su repliegue sobre sí descubre la insignificancia y vanidad de su yo y el mundo y encuentra el principio de su «ser-hombre» en algo que no es él ⁷. Aun así es muy considerable la influencia del pietismo en la conciencia general de la época en el área germánica, así como su presencia en la vida de muchos intelectuales ⁸. Pero sin

⁵. De su voluntad ecléctica y enciclopédica de realizar una forma unificada de saber hay destellos en Fichte y en Hegel.

⁶. Ballauff, Theodor, Pädagogik, Friburgo/Munich, Karl Alber, 1969, Tomo II, pág.64.

⁷. ibid., pág.65.

⁸. Es conocida la simpatía de Lessing y de Herder por este movimiento. Aunque Goethe repudiaba la visión puritana que el pietismo tenía del arte, conoció personalmente a varios personajes notables adscritos a él, como Jung Stilling(1740-1826) y Susanne Katharina von Klettenberg(1723-1774), protagonista tácita del sexto libro de Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister (1798), las conocidas "Confesiones de un alma bella". Los casos de Novalis y de

duda alguna la incidencia del pietismo más interesante para este trabajo de investigación es la que ejerce en la constitución de formas literarias. El repliegue del sujeto sobre sí inculcado por esta corriente se manifiesta en una literatura biográfica orientada a la narración de las experiencias interiores de transformación y de renacer. El sujeto al que dan lugar los libros de confesiones pietistas tiene gran cantidad de rasgos en común con el presente en las novelas de formación. Sobre esta innegable influencia volveré en capítulos posteriores.

Hasta el momento me he remitido a visiones de la formación que se centraban fundamentalmente en la acción del Espíritu en la relación Dios-hombre y que atienden más al significado de «Bild» como «imagen». Ahora, empero, haré mención a un complejo teórico que supondrá la mejor arma argumental de un enfoque secularizado de la formación y que atiende más al significado de «Bild» como «forma». La Teoría organológica de la formación, lejos de quedarse en un hecho anecdótico en la historia del pensamiento, se convierte en una fundamentación biológica de la noción de hombre y de alma humana como conjunto de fuerzas dotado de espontaneidad. Los primeros vestigios de este enfoque ya son detectables en la obra filosófico natural de Paracelso que intenta la

Schleiermacher son todavía más claros, ambos fueron educados en su niñez bajo las rigurosas normas de una secta pietista, la orden de los «Herrnhütter» («hermanos moravos») fundada por por Nikolas Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) y caracterizada por la promoción de la vida activa y la cristofilia radical.

conciliación del creacionismo con la investigación de la naturaleza. Según Paracelso todo lo que Dios había creado de la nada se había convertido en algo y a partir de ese momento ese «algo», y he ahí la cuestión clave, estaba dotado de autonomía y contenido propios. "Todo algo es una semilla, y la semilla muestra el final de su predestinación y su oficio" ⁹. En esta frase están contenidos los principios del evolucionismo y el epigenismo, corrientes que dominaron la filosofía natural dos siglos después. El evolucionismo estimaba que la anatomía básica del animal estaba ya dada en el embrión. El desarrollo ulterior de dicha anatomía consistiría tan solo en un proceso cuantitativo de extensión de sus partes por medio de la alimentación. Por el contrario la teoría de la epigénesis no partía de que en el embrión estuviera el organismo en forma acabada. El embrión era una masa no estructurada que sin embargo estaba dotada de ciertas disposiciones para su desarrollo. El conjunto de estas disposiciones era denominado «impulso formativo» («Bildungstrieb» o «vis essentialis»). El despliegue de este impulso y la acción mutua de éste y el entorno sobre el organismo se concretizaba en nuevas formas. Un famoso defensor de la Teoría de la epigénesis en Alemania es Johann Friedrich Blumenbach. Para él en toda criatura viva hay "un impulso

⁹. "Das etwas ist ein Same, der Same gibt das Ende seiner Prädestination und seiner Officci" Paracelsus, Theophrast von Hohendeim, Medizinische, Naturwissenschaftliche und philosophische Schhriften, Munich, Humanitas, 1923-35, Tomo XI, pág. 187.

especial e innato que actúa a lo largo de toda su vida" ¹⁰. Este impulso preserva la forma de la criatura y la reconstruiría en la medida de lo posible en caso de destrucción. Dicho impulso se diferencia totalmente tanto de las cualidades generales del cuerpo de la criatura como de las otras fuerzas que hay en él. Por ello Blumenbach afirma que el impulso formativo era la causa primera de toda generación, nutrición y reproducción ¹¹.

Ambas teorías, evolucionista y epigenetista, constituyen según Stahl una "cabeza de puente" entre la visión religiosa del mundo y la filosófico-humanista ¹². Sin embargo desde el punto de vista de la nueva filosofía ambas teorías presentan unilateralidades. Ha de tener lugar una unificación de ambos puntos de vista y una extensión de dicho complejo teórico al desarrollo espiritual del hombre para que la teoría organológica unificada de la formación sea asumible posteriormente. Una figura central en esta transición es Johann Nicolaus Tetens. Para éste en el embrión o en la semilla se encontraba la criatura tan sólo en sus disposiciones principales, y en esto concedía la razón a los

¹⁰. "...ein besonderer, eingebohrner, Lebenslang thätiger wirksamer Trieb liegt" Blumenbach, Johann Friedrich, Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, Gotinga, Johann Christian Dieterich, 1781, pág.12.

¹¹. ibid., pág.13.

¹². Stahl, Ernst Ludwig, Die religiöse und die Humanitäts-philosophische Bildungsidee, Berna, Paul Haupt, 1934, pág.87.

epigenetistas. Pero esto no desdecía la teoría evolucionista, pues si "en los comienzos los primeros elementos se dan, tiene todo el sentido y es claro y correctamente filosófico decir que la cosa ya está dada en miniatura" ¹³. He aquí la clave de la Teoría neohumanista de la "Bildung" ¹⁴: la repercusión mutua entre el principio formativo interior y las circunstancias externas. De una manera lúcida Tetens realiza una afirmación que puede describir la postura de la nueva filosofía: "Los filósofos alemanes son epigenetistas en cuanto al alma, así como los fisiólogos alemanes son evolucionistas en cuanto al cuerpo" ¹⁵. A partir de Leibniz la formación del individuo no se entenderá ni como el simple reflejo de una imagen aportada por unos símbolos codificados, ni como el mero desarrollo de formas. Asumiendo el doble sentido de "Bild", como imagen y como forma, se creará una teoría sintética que marcará decisivamente una época e inaugurará un nuevo pensamiento.

Pero ¿es a partir de la Ilustración alemana cuando estas posiciones cuajan en algo tangible? No, los representantes de la Ilustración ("Aufklärung"), o al menos los de la primera

¹³. Tetens, Johann Nicolaus, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig, M.G.Weyman, 1777, Tomo I, pág.763.

¹⁴. Dicha Teoría neohumanista es denominada en este trabajo "estructura básica de la «Bildung»". Esta arranca de la noción de «fuerza» desarrollada en la Monadología de Leibniz y tiene como principales representantes a Herder, Kant, Humboldt y Schleiermacher.

¹⁵. ibid. tomoII, pág. 529.

época de ésta, no asumen el reto de la "Bildung" ni están en disposición de asumirlo. Los primeros ilustrados restituyen el sustantivo "Bildung" al uso lingüístico común. Sin embargo el paso del tiempo y las intenciones secularizadoras habían vaciado a la palabra del rico sentido que tenía en Eckhart. Para analizar el uso de este término en la época me serviré de un trabajo de marcadas intenciones fundacionales escrito por Moses Mendelssohn con un significativo título "Sobre La pregunta ¿qué significa ilustrar?" ¹⁶. El tema central del artículo es el análisis de los términos "ilustración" ("Aufklärung"), "cultura" ("Kultur") y "formación" ("Bildung"). Para empezar el autor constata que los tres términos acaban de hacer su aparición en la lengua alemana. Sin embargo lo reciente de su llegada no indica que definan realidades inexistentes entre los alemanes. Formación, cultura e ilustración tienen como rasgo común denotar modificaciones de la vida civil que son resultado del afán común del hombre por mejorarla. La formación contiene a las otras dos. La cultura se manifiesta en la calidad y la belleza del trabajo, el arte y las virtudes cívicas, en "lo objetivo" según Menndelsohn. La Ilustración tiene a "lo subjetivo" como campo de acción: las tendencias , los impulsos y las costumbres ¹⁷. El lenguaje de un pueblo ,

¹⁶. Menndelsohn, Moses, "Über die Frage : was heisst aufklären ? " en M.M. Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Tomo 6.1, Stuttgart, Friedrich Fromann, 1981.

¹⁷. ibid.,pág.115.

prosigue Menndelsohn, es el signo más inequívoco de su formación. Un pueblo obtiene la ilustración mediante la ciencia y la cultura mediante las deseables relaciones sociales ¹⁸. La determinación del hombre como tal depende de la ilustración y la del hombre como ciudadano de la cultura. Sin embargo puede ocurrir que la formación humana y la civil entren en colisión, que lo causal y externo se enfrenten a lo esencial y necesario del hombre. Las cualidades esenciales del hombre no deben ser reprimidas por los deberes del hombre como ciudadano. La armonización de ambas esferas le corresponde al Estado ¹⁹. Para finalizar, Menndelsohn señala que el sentido común nos hace ver la diferencia entre el uso y el abuso de la ciencia, pues la aceptación de las verdades necesarias para el hombre no deben dañar a las de la religión. Cuanto más noble es algo en su esplendor, más horrible resulta su degeneración. Algo así ocurre con la ilustración y la cultura que corrompidas o en dosis desmedidas dan lugar a fenómenos indeseables. La ilustración corrupta provoca la intolerancia, el egoísmo, el ateísmo y la anarquía; la corrupción de la cultura produce la debilidad, la superstición y la esclavitud por otra ²⁰.

Un análisis de las virtudes y defectos del artículo de Menndelsohn exige en primer lugar un reconocimiento de la

¹⁸. ibid., pág.116.

¹⁹. ibid.,pág.117.

²⁰. ibid., pág.118.

claridad de su exposición. Claridad que no se queda en lo meramente formal, sino que atañe también a la pertinencia del contenido. Menndelsohn ve lúcidamente los dos componentes de la "Bildung". Por una parte su aspecto intelectual-simbólico ²¹, que cubre el sentido de "Bild" como "imagen", y además también se hace lugar a la otra cara, la formal, la externa "cultura" como "cultus", lugar de manifestaciones visibles y externas: trabajo, arte y virtudes cívicas, "Bild" como "forma". Sin embargo esta propiedad de contenido no oculta las limitaciones del discurso de Menndelsohn y la primera Ilustración alemana. La precisión filológica no va acompañada de un análisis de la relación entre los dos aspectos, se plantea más una yuxtaposición que una interacción de ambos. "Bildung" se entiende más como el resultado de la suma de la cultura ("lo objetivo") y la ilustración ("lo subjetivo") que como una síntesis de ambas. La teoría de la formación ilustrada da una visión acumulativa de la misma que permite incluso su medida. Baste como ejemplo la ingenua afirmación de Menndelsohn según la cual se puede decir que la gente de Nürenberg tiene más cultura que la de Berlín pero menos ilustración, relación que se repite entre los franceses y los ingleses ²².

²¹. "Aufklären" significa "ilustrar" pero también "alumbrar". La metáfora lumínica de la imagen divina en el hombre como "chispa del alma" de la que se servía Eckhart es secularizada aquí por Menndelsohn.

²². ibid., pág.116.

Otra de las limitaciones de este artículo es la preeminencia de una orientación socializante aunada a una visión del individuo como realidad vacía de contenido. El individuo sólo se entiende como átomo social. El valor de la formación radica en la "mejora de la vida civil". La consecuencia del bienestar como punto de llegada de dicha "Bildung" se convierte en necesidad y toma el carácter de imperativo. La noción bajo-ilustrada de formación presenta un esquema notablemente rígido. Las realidades de la vida burguesa, posición y profesión, realidades culturales en palabras de Menndelsohn, requieren de otro tipo de tendencias e impulsos de tipo ilustrado que creen una conciencia correcta de los derechos y obligaciones. La formación, la "Bildung", es un mero regulador de este proceso, un termómetro que mide lo adecuado de los mecanismos de socialización.

Embebido en la optimista fe en el progreso propia de la Ilustración se halla el pensamiento de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Su vida dedicada a las diatribas teológicas contra el dogmatismo, a la crítica literaria, a la estética y a la elaboración de dramas dio lugar a obras tan importantes como Laocoonte, Natán el sabio y La educación del género humano. Este último escrito en particular y su filosofía de la historia en general van a ser sometidos a análisis en las próximas líneas debido a su trascendencia en la constitución de una teoría de la "Bildung". La filosofía

de la historia de Lessing es el nucleo de toda su reflexión. Además puede decirse, sirviéndose de las categorías definitorias de una filosofía de la historia determinadas por Kal Löwith ²³, que en el pensamiento de Lessing encontramos una filosofía de la historia en su pleno sentido: tanto en el de interpretación del sentido del suceder, como en el de análisis crítico del conocimiento de lo sucedido en el pasado. Dicho aunamiento de interpretación del devenir y de la crítica de la historiografía tiene lugar en un pensamiento , el de Lessing, que hunde sus raíces en su propia época y manifiesta influencias claramente contemporáneas, como por ejemplo la pietista. En 1750 Lessing escribe sobre los Herrnhütter, o hermanos moravos (cf. NOTA 1), por su valoración de la vida activa: "El hombre está hecho para la acción y no para raciocinar" ²⁴. Asimismo se manifiesta en contra de la visión dualista de la naturaleza humana que nos muestra la religión tradicional según la cual somos ángeles conforme a nuestro conocimiento y diablos conforme a nuestra vida ²⁵. Para Lessing Dios no es sólo Cristo. Cristo es un maestro iluminado por Dios. Dios es el espíritu puro de rango superior por el que estamos comprometidos a actuar

²³.Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, pág.II.

²⁴.Lessing, Gotthelf Ephraim, "Gedanken über die Herrnhütter"en G.E.L.Sämmtliche Schriften, Karl Lachmann(ed.), Leipzig, Deutsches Verlagshaus Bong, 1897, Tomo XIV, pág.155.

²⁵.ibid.,pág.160.

moralmente, ésta era la enseñanza de Cristo y lo que a los letrados y sacerdotes tanto indispuso ²⁶. Frente al dogmatismo de las ortodoxias católica y protestante, los Herrnhütter, y los pietistas en general promulgaban la unidad de creencia y razón en la acción. Lessing estaba de acuerdo con este enfrentamiento con la religión cristiana para reivindicar la religión de Cristo: "aquella religión que él como hombre reconoció y ejerció y que todos debemos tener en común con él" ²⁷. Lutero había liberado a la religión del yugo de la tradición, ahora había que liberarla, y esa es la tarea que se propone Lessing, del yugo de la palabra ²⁸. Ese rechazo de la letra muerta está sólidamente fundamentado en sus principios de filosofía de la historia. La tesis de Wilm Pelters es muy esclarecedora al respecto ²⁹. Esta sostiene que, siguiendo a Aristóteles, Lessing pensaba que el arte literario era en comparación con la historia la herramienta más seria y filosófica de la que el hombre se podía servir ³⁰. El drama daba campo a la historia posible, en él predomina el trazado del carácter, su fin es la verdad moral

²⁶. ibid., pág.158.

²⁷. ibid. Tomo XVI, pág.518.

²⁸.ibid., Tomo XIII, pág.102.

²⁹. Pelters, Wilm, Lessings Standort. Sinn und Deutung der Geschichte als Kern seines Denkens, Heidelberg, Lothar Strauch, 1972.

³⁰.Lessing, Gotthold Ephraim, op. cit., Tomo X, pág.181.

no la verdad histórica. Por otra parte hay que señalar con Pelters que Lessing opone las verdades de razón a las verdades históricas ³¹. La escritura de la historia dominada por tradiciones interesadas no es poseedora de la verdad. Las verdades de la religión son verdades de razón que no necesitan ninguna prueba histórica. Al igual que la historia, narración histórica de lo pasado, no tiene patente de corso sobre la verdad, la Biblia no la tiene sobre la razón. La tesis central del artículo "Die Erziehung des Menschengeschlechts" ³² es que la religión revelada no es contraria a la racional, sino que anticipa las verdades racionales mediante exposiciones conformes con el débil estado que la razón ha alcanzado en la época.

Esta noción de historia basada en una crítica de la tradición lleva consigo implicaciones para el individuo y por tanto para una teoría de la "Bildung". En la época de Lessing era dominante la antropología de Wolff que sostenía que el ser de Dios y el del hombre se diferenciaban en que mientras aquel había obtenido el grado más alto posible de perfeccionamiento, el hombre sólo lo había conseguido en un grado mucho más bajo ³³. Lessing, siguiendo este esquema, lo desarrolla. Los seres que tengan perfección son conscientes

³¹.Pelters, Wilm, op. cit., pág.37.

³². Lessing, Gotthold Ephraim, op. cit., Tomo XIII, pp. 413-436.

³³.Wolff, Christian, Deutsche Metaphysik, Halle/Saale, 1751, 6ºCap., pargrf. 1068.

de ella, este proceso es acorde con su naturaleza. Por ello la máxima ética de Lessing es: "Compórtate conforme a tu perfección individual" ³⁴. Desde este punto de vista el autor aboga por una religión que atiende al desarrollo del entendimiento humano. Las religiones positivas, las religiones reveladas, son tan solo estadios de transición "según los cuales se puede y se debe desarrollar individual y solitariamente el entendimiento humano" ³⁵. Estos estados de tránsito hacia la perfección configuran una idea de la religión y más concretamente de la revelación como instancias formativas. "Lo que es la educación para el individuo lo es la revelación para todo el género humano" ³⁶. Lessing no emplea la palabra "Bildung", sino "Erziehung" pero está claro a qué realidad se refiere. Benno von Wiese señala que la historia de la revelación es sólo una de las posibilidades a partir de las cuales surge la interior y espiritual experiencia de la religión ³⁷. Esa apropiación individual, esa interiorización voluntaria de vivencias, supone un paso más hacia una teoría de la "Bildung" y es una consecuencia de la influencia ejercida por el pietismo a lo largo de dos siglos. Hay tres edades de la historia según Lessing. La

³⁴. Lessing, Gotthold Ephraim, op. cit., Tomo XIV, pág. 178.

³⁵. ibid., Tomo XIII, pág. 415.

³⁶. ibid., Tomo XIII, pág. 413.

³⁷. Wiese, Benno von, Lessing. Dichtung. Ästhetik. Philosophie, Leipzig, Schäfer, 1931, pág. 140.

humanidad en su niñez posee la razón pero no es consciente de ello, es la época del Antiguo Testamento, caracterizada por la imposición de premios y castigos. En la edad juvenil la humanidad reconoce la razón pero no la pone en práctica. De todas formas ya en esta época la creencia supone una actitud moral. El tiempo del Evangelio eterno es la tercera edad y definitiva, en ella la razón también determina a la acción³⁸. Este desarrollo de la capacidad moral lleva a la palingenesis a la regeneración, a la adquisición de un sexto sentido. La armonía de creencia y acción está en consonancia con el pietismo y con la idea de "alma bella" desarrollada por Goethe y Schiller. En palabras de Lessing esta es un alma con "conceptos nobles acerca de Dios, de nosotros, de nuestros deberes, de nuestro destino"³⁹. El alma bella, resultado de esta moralización absoluta del universo, es la cúspide y el límite a la vez de la teoría de la "Bildung" de Lessing y de la primera Ilustración. Esta se complace en una didáctica moralizadora que con ayuda del sano entendimiento humano objetiva todo lo necesario para el fomento de la felicidad del hombre en una fe optimista y en una consideración físico-teológica de Dios. Sin embargo al mismo tiempo genera una corriente complementaria, que con una sensibilidad excesivamente introspectiva da lugar a rasgos psicopáticos en el individuo. Todos estos ingredientes, que

³⁸. Lessing, Gotthold Ephraim, Tomo XII, pp. 413-428

³⁹ ibid., Tomo II, pág.100.

influyen sobremanera en el desarrollo posterior de la Teoría de la "Bildung" y de la filosofía alemana, estaban dados ya en el pensamiento de Lessing.

2.4. La estructura básica de la «Bildung»

Si se da cierta convergencia entre los pensadores de la Ilustración tardía, el Clasicismo y el primer Romanticismo en Alemania, ésta consiste en unos presupuestos antropológicos comunes que suponen una modificación del punto de vista de sus predecesores. Para Lessing, por poner un ejemplo de este punto de vista pretérito, la reflexión acerca del sentido de la historia agotaba toda reflexión acerca del hombre. Este es objeto de examen sólo como género o colectividad. La valoración adicional de la vida interior como configuradora de una vivencia religiosa propia, se quedaba en la formulación de un imperativo que no iba acompañado de elaboración teórica alguna. Por el contrario el neohumanismo concede al individuo un papel protagonista. A partir de Herder la reflexión acerca del individuo será condición previa no sólo de toda la reflexión antropológica, sino de toda filosofía en general. La cuestión fundamental será cómo el hombre se integra en la humanidad adecuándose a su vez a la condición humana. Este problema reformula la disección estoica del conocimiento en dos momentos: "katalepsis" y "oiekosis": al igual que la mano coge y sostiene objetos todo conocer implica un aprehender. Pero en todo conocimiento el que conoce (el sujeto) es también reconocido y hecho propio. De ese apropiamiento de "sí mismo" ("oiekosis") depende decisivamente toda aprehensión de lo que es. La necesaria incardinación de la noción de individuo en el discurso

filosófico se entiende como perentoria y dictada por las exigencias de la época. El hombre ha de apropiarse de sí mismo para no verse determinado por influencias externas. El neohumanismo aspira a convertirse en teoría de la pura formación del hombre. Estas teorías programáticamente emancipatorias esconden una profunda desconfianza con respecto a procesos colectivos de liberación política en la Europa de las revoluciones. Esta desconfianza da lugar a una fe absoluta en la pedagogía. Instancia a la que se considera capaz de asumir y conducir todo tipo de cambio social. Aquí arranca la reforma del sistema escolar prusiano por Wilhelm von Humboldt. Estas palabras suyas dan cuenta de la naturaleza doble (emancipatoria y conservadora) de sus programas: "el género humano está ya en un nivel de cultura sobre el que sólo puede remontarse mediante la formación ("Bildung") del individuo" ¹. Al cambio de presupuestos antropológicos común al pensamiento postilustrado lo llamaré con Ballauff ² estructura básica de la formación ("Bildung"). Estructura básica que aunará los dos sentidos ya citados: "imagen", en tanto que reflejará unos ideales de humanidad y "forma", en tanto que se manifestará en las realizaciones del espíritu humano: arte, ciencia e instituciones.

¹.Humboldt, Wilhelm von, en *Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften* (ed.), *W.v. H. Gesammelte Schriften*, Berlín, B.Behr's Verlag, 1904-1935, Tomo I, pág. 53.

².Ballauff, Theodor, *Die Grundstruktur der Bildung*, Weinheim / Bergstrasse, 1952.

Sin embargo, antes de la exposición del pensamiento neohumanista alemán, que, como ya se ha dicho tiene su comienzo en Herder, considero necesario revisar la influencia de Leibniz que fue una referencia común a toda esta corriente. A los neohumanistas les sirve Leibniz de apoyo con su teoría de la sustancia simple que ellos desarrollarán a su manera. No se preguntarán por la totalidad del ser, ni buscarán una concepción de Dios ni un sistema de principios ni verdades de razón. Se remiten a Leibniz, no lo siguen, esta remisión se concreta, como señala Menze ³, en una antropologización de la Monadología. En efecto, el concepto de mónada fascina al neohumanismo. Al igual que las mónadas sustentan la armonía del universo, el neohumanismo concibe a partir de éstas una noción de individualidad que intenta superar las oposiciones entre individuo y estado, la libertad y la funcionalización, en términos de Rousseau, la oposición hombre ciudadano ⁴. Según Leibniz, la mónada, sustancia simple de naturaleza activa está dotada de un fondo de individualidad que la hace específica y distinta de todas las sustancias que conforman el universo. De hecho la dinámica del universo hace necesaria la distinción entre las mónadas, "si las sustancias simples no se diferenciaban en nada por sus cualidades, no habría medio de apercibirse de ningún

³. Menze, Clemens, Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1980, pág.10.

⁴. ibid., pág.9.

cambio en las cosas" ⁵. Las mónadas al ser inextensas no presentan ningún cambio cuantitativo, sus diferencias son cualitativas e intrínsecas, pues si se diferenciaban en cualidades extrínsecas, serían iguales. Cada mónada es pues idéntica consigo misma y se distingue de las demás. El movimiento del universo confirma la individualidad de las mónadas, pues si se parte del supuesto del "plenum" universal, del lleno, como hace Leibniz, un lugar cualquiera recibirá en los momentos en los que tenga lugar el movimiento cualidades de masa equivalentes ⁶. La importancia que Leibniz concede al individuo, expresada en términos cosmológicos en el recién mencionado "principio de los indiscernibles", tiene una manifestación más rotunda en su concepción de la historia. Kurt Huber señala que la individualidad en Leibniz es punto de partida lógico de una serie prácticamente inacabable de predicados. La realidad se divide en múltiples individuos, el ser y el devenir de todo individuo es , sin embargo, la sucesión lógica de su concepto. El concepto individual "César" nos sirve para saber a priori todo sobre él, sin necesidad de experiencia o de documentación histórica que nos confirme todos esos datos ⁷. Como consecuencia de lo anterior Huber señala que para Leibniz es posible una

⁵. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Monadología, Edic. didáctica y trad. de Hilari Arnau y Pere Montaner, Madrid, Alhambra, 1986, parágrafo 8, pág.28.

⁶. ibid., parág.9, pág.28.

⁷. Huber, Kurt, Leibniz, Munich/Zürich, Piper, 1989, pág.31.

logización de la historia que tiene su fundamento en la consideración del individuo como base de la misma. El conocimiento histórico no tendría sentido si aquello que hace historia no naciera de la personalidad del individuo ⁸. Para Leibniz, como ya se ha visto, la individualidad es fundamental. Cada individuo es totalmente diferente a los demás, pero la razón de su otredad no radica en lo externo en su "haeccitas", sino en un principio interno que en él habita ⁹. Este principio es la fuerza, tendencia y actividad tan sólo expresable en la realidad y dotada de un "telos". El neohumanismo adopta este concepto capital. En carta de Humboldt a Brinkmann puede leerse: "la fuerza es el auténtico a priori en el hombre" ¹⁰. Leibniz es un bastión en la defensa de la espontaneidad del individuo que nunca es entendido en su pensamiento como una "tabula rasa". El alma humana, mónada central en el hombre, no sólo está dotada de percepción como las mónadas animales, sino también de conciencia, memoria y razón. El verdadero razonamiento arranca del conocimiento de las verdades necesarias y eternas que se hallan contenidas en el alma. Desde las verdades eternas y mediante la reflexión, los humanos podemos concebir el yo, la sustancia, el alma, el espíritu, en definitiva

⁸. ibid., pág.34.

⁹. Leibniz, Gottfried Wilhelm, op. cit., parág. 82, pág.40.

¹⁰. Humboldt, Wilhelm von, op. cit., Tomo III, pág.156.

cosas y verdades inmateriales ¹¹. El alma humana es un todo en sí mismo, una pura actividad que constituye una imagen creada de la acción inagotablemente creadora de Dios. En su movimiento y autodespliegue el alma humana, como toda mónada refleja el movimiento de la totalidad del Universo ¹². De la misma manera, según señala Menze, los neohumanistas se apoyarán más tarde en esta idea para afirmar que todo individuo humano es una propia e irrepetible representación del ideal de humanidad ¹³.

La exposición hasta este punto deja abierta la solución buscada por el neohumanismo a la oposición individuo-sociedad. Volviendo a Leibniz cabría preguntarse en un principio: ¿cómo puede conjugarse la especificidad de las mónadas con el orden del Universo? A pesar de que cada mónada es diferente de todas las demás, presenta la misma estructura que todas y cada una de las sustancias que conforman el Universo, son: simples, activas, dotadas de percepciones y apeticiones y aunque no interaccionan están armonizadas a la perfección ¿Cómo puede aplicarse este esquema a la mónada central humana, el alma? Leibniz señala que sólo quien sea capaz de ver a su ser como punto de partida de actos espirituales es

¹¹. Leibniz, Gottfried Wilhelm, op. cit., parág. 02, pág. 40.

¹². "...todo cuerpo se resiente de todo lo que sucede en el universo, de tal modo que aquel que todo lo ve podría leer en cada uno lo que sucede en todas partes y también lo que ha sucedido y sucederá" Leibniz, Gottfried Wilhelm, op. cit., parág. 61, pág. 36.

¹³. Menze, Clemens, op. cit., pág. 13.

capaz de tener una idea de la libertad. Sin embargo en la determinación interior de su ser está sometida a un plan previo. Dicha armonía entre individuo y totalidad del mundo está preestablecida y según señala Hubert presenta muchas similitudes con la noción calvinista de predestinación ¹⁴. El neohumanismo alemán rechaza esta solución, la oposición yo-mundo se resuelve en una armonización a posteriori y no en una armonía preestablecida. En dicha armonización, el factor voluntad es decisivo así como la consciente orientación de la voluntad por medio de la educación. De ahí que el neohumanismo no acepte el teorema de la incomunicabilidad y la no-interacción de la mónadas. Las mónadas son comunicantes para los neohumanistas y pueden influirse entre sí. Menze señala que para los neohumanistas era muy importante la armonización entre las actividades individuales y su repercusión ¹⁵. Las funciones del individuo en sociedad debían estar tan adaptadas a su existencia que no sólo no impiden sino que fomentan la decisión libre de los demás. Por otra parte el Estado ha de velar por hacer constructivo dicho cúmulo de autodeterminaciones individuales.

El hecho de que la estructura básica de la "Bildung" no desarrollara el pensamiento de Leibniz, sino que se sirviera de él, y que en algunos casos debilitara sus propuestas teóricas no debe ocultar la importancia del legado

¹⁴. Hubert, Kurt, op. cit., pág.350.

¹⁵. Menze, Clemens, op. cit., pág.21.

leibniziano. Su primera revisión, hecha casi un siglo después, hizo comprender que una teoría que no convirtiera a lo individual en objeto científico era una abstracción muerta incapaz de dar cuenta de realidad alguna . Dicha convicción , como ya se ha señalado, fue el punto de partida de la estructura básica.

Es precisamente este talante vital el que impregna la obra de Johann Gottfried Herder (1744-1803). Este no es sólo el primero que desarrolla la idea de "Bildung" en términos modernos ¹⁶, sino que también descubre el ritmo constitutivo de la misma: concretamente el de despliegue y repliegue. Como señala Ballauff en la vida cotidiana este ritmo se experimenta como juego combinado entre interioridad y exteriorización ¹⁷. Por una parte se observa la mismidad del individuo y por otra el amor a lo circundante que posibilita su despliegue. Al hablar de despliegue la remisión al concepto de fuerza leibniziano es inevitable. "La existencia debe manifestarse ¿ Y cómo si no a través de la fuerza

¹⁶. Herder llega incluso a elaborar una noción de "Bildung" susceptible de una lectura tradicionalmente izquierdista. Esta puede apoyarse en su tesis materialista del origen del lenguaje y en la otorgación a la historia de un movimiento propio y de un valor absoluto así como en una antropología que lejos de renegar de la condición animal del hombre la reivindica. No es casualidad alguna que las mejores ediciones de la obra de Herder aparecieran en la, ya extinta, República Democrática Alemana y que su figura fuera considerada, con bastante acierto, precursora de las de Marx y Engels

¹⁷. Ballauff, Theodor, op. cit., pág.7.

reconocible en su efecto a través de la vida? " ¹⁸ En consecuencia la "fuerza" es la medida de la realidad de un ser desde su interior. Pero dichas autonomía e interioridad de un ser, que son reconocidas mediante el concepto de fuerza, serían vacías sin un campo de acción descrito por el movimiento que dicha fuerza ha de propiciar. En el camino de ida hacia "lo otro", hacia aquello que dicho ser "no-es", y en el camino de vuelta hacia sí mismo el individuo se incardina a lo otro en su totalidad.

Dicha estructura de la "Bildung", consistente en el juego de despliegue y repliegue de fuerzas individuales y autosuficientes, constituye una ley natural de funcionamiento de la vida ¹⁹. Pero el modo de "formación" en la naturaleza basada en esta ley común a todas las fuerzas que habitan en ella no es del todo aplicable al hombre. El ritmo de la formación brota de la naturaleza para todos los seres pero para el hombre aquella es una tarea propia, una autoformación: "El hombre es imagen de Dios en el mundo

¹⁸. Herder, Johann Gottfried, en Bernhard Suphan(ed.) Johann Gottfried Herder Sämtliche Werke, Berlín, Weidmann, 1877-1913, Tomo 13, pág.146.

¹⁹. Hasta ahí la coincidencia con Leibniz es plena por parte de Herder. Sin embargo la diferencia establecida por Leibniz entre la mónada central, o alma humana, y las otras mónadas es meramente cuantitativa: el alma humana está dotada de percepciones y apeticiones más intensas. Herder, en un marco teórico completamente diferente, ha de introducir una diferencia cualitativa: mientras para toda la naturaleza la "formación" tan sólo es resultado de un movimiento inherente a ella, que puede ser caracterizado como ley, en el hombre dicho movimiento natural sólo supone la condición necesaria de la "formación", siendo la condición suficiente un acto voluntario del propio hombre.

creado por Dios" ²⁰. Y en cuanto el movimiento formativo lo puede y por ello lo debe realizar el propio hombre ²¹. Este no sólo percibe "lo otro" mediante un despliegue fruto de un acto voluntario, sino que también se apercibe de que dichas propiedades constituyen "aquello que él llega a ser". Su racionalidad le hace comprender lo decisivo del proceso formativo en el que están en juego su propia existencia y la del mundo. Sin embargo esta exposición mía posibilita matices y de hecho necesita de ellos. En primer lugar habría que especificar el punto de llegada, o en forma de pregunta: ¿qué es aquello que el hombre llega a ser? En este punto desempeña un papel importante el concepto herderiano de humanidad ²². La humanidad es un don del hombre que, empero, no ha sido concedido en forma acabada y por ello la humanidad es también el desarrollo de una tarea, un logro a obtener. La humanidad

²⁰. Herder, Johann Gottfried, op. cit., Tomo 13, pág. 56.

²¹. Vuelvo a recordar, y lo haré hasta la saciedad, que uno de los equivalentes de imagen en alemán es "Bild". De todas formas convendrá no olvidar que el pensamiento de Herder no puede liberarse del apoyo que le proporciona cierta perspectiva teísta de fondo que aparece en lugares como éste: " En la misma medida en que el hombre se atreve a fabricar todo por sí mismo, depende en el desarrollo de sus capacidades de algo diferente de él" en ibid., Tomo 13, pág. 343.

²². Ya en las primeras obras de Herder es el de "humanidad" un concepto programático. Por otra parte el pensamiento alemán de la postguerra indujo a una relectura de Herder orientada a la reconstrucción de la conciencia con base en un concepto de "humanidad", es decir, se concede al individuo el papel central, porque se piensa que en él se hallaban todas las fuerzas que podían posibilitar esta renovación. En esta línea, véase Dobbek, Wilhelm, J.G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Welt- bildes und Persönlichkeit, Braunschweig, Georg Westermann, 1949.

está intacta en todo hombre, es el instinto artístico de "autoformación". Dicho instinto debe ser educado, el hombre ha de aprender esa humanidad. A pesar de lo que pudiera pensarse, la humanidad no es un ideal, es la confirmación no dicha de que "un hombre es un hombre". El predicado de humanidad aparentemente tautológico implica que el hombre es algo concreto que debe ser entendido según su forma y que dicha forma está dotada de una finalidad ²³. Aquí Herder vuelve a Leibniz y a su concepción logicista de la historia. La historia nace del individuo porque este es una nota lógica a partir de la que se deriva todo el suceder. La libertad no es el ser radical e ilimitado del hombre, sino sólo una parte de la humanidad, el hombre está organizado para la libertad. Sin embargo como señala Schmidt es precisamente el concepto de "humanidad" el que permite obviar una determinación lógica de los predicados de "hombre" y posibilita así el análisis antropológico de la influencia de los **climata** y los contenidos culturales que Herder realizó en las Ideen ²⁴.

La argumentación ha permitido observar cómo el fin del proceso de formación es, para Herder, "llegar a ser hombre". Ahora bien, arriba se dijo que la existencia del mundo dependía del proceso de formación del individuo, incluso que

²³. Para el análisis del predicado "Un hombre es un hombre" en clave herderiana, léase Schmidt, Gerhard, "Einleitung zur Ideen", Darmstadt, Melzer, 1966, pp. 10-12.

²⁴. Schmidt, Gerhard, op. cit., pág. 14.

el mundo era constituido en ese proceso. Por ello cabe preguntarse: ¿Cómo se realiza este proceso? O, formulado de otra manera, ¿dónde radica el punto de unión entre la formación del individuo y la constitución de su mundo?

La "humanidad", como ya se ha visto, es algo a aprender. La comprensión de sí mismo que exige el proceso de formación ("Bildung") necesita de un "volver-sobre-sí" (de un "sich-besinnen"), de una "reflexión". El hombre que, tras el despliegue, vuelve sobre sí ha obtenido una distancia que le permite apreciar y medir. Sólo en esa distancia permanece el hombre unido a aquello que es diferente de él ²⁵. Claro que esta distancia no puede ser obtenida sobre el vacío, el hombre sabe acerca de esa conexión con lo otro a través de la vivencia de esa conexión. Hay un contacto inicial e inconsciente del alma y el mundo que radica en el sentimiento. Como señala Ballauff la estructura básica de la "Bildung" se lleva a cabo en términos de "sensibilidad" ²⁶. Por otra parte la experiencia de la conexión con el mundo, la sensación y el conocimiento van necesariamente unidos y manifiestan la unidad de cuerpo y alma ²⁷. De hecho sólo hay

²⁵. Herder considera a la "reflexión" ("Besonnenheit") el rasgo diferencial típicamente humano. Para ello véase Herder, Johann Gottfried, "Über den Ursprung der Sprache" en Ulrich Geier (ed.), J.G.H.Frühe Schriften, Frankfurt, Insel, 1985, pág.719 (Para citar esta obra me sirvo de esta edición integrada en un proyecto de revisión actualizada de las Obras Completas de Herder).

²⁶. Ballauff, Theodor, op. cit., pág.11.

²⁷. En este sentido véase el excelente estudio Baur, Ernst, Johann Gottfried Herder, Stuttgart, Kohlhammer, p.p., 23-34.

una fuerza positiva y distinta en el alma humana denominada "razón". El que veamos por separado las facultades y les otorguemos diferente entidad ocurre "porque nuestro débil espíritu no puede observarlas a la vez" ²⁸. El sentir y el conocer se ven como dos facultades del alma, sin embargo una observación más cuidadosa nos permite decir que el sentir precede al conocer y que se conoce en cuanto que se siente. Además uno de los síntomas de la unión de estas dos facultades es el placer que produce sentir las cercanas entre sí ²⁹. Por otra parte sentir también presupone una representación de la totalidad, pues si no dicho sentir no estaría dotado de durabilidad ³⁰. Cada uno de los sentidos, formas aparentemente distintas pero integradas en la unidad de la razón producen a su manera, y según los objetos, un esquema de lo "verdadero" y lo "bueno" ³¹. La sensibilidad, en clave de la cual se desarrolla el proceso formativo, significa, según Ballauff, ampliación y articulación de un todo cerrado y oscuro. Cada sentido da lugar a un despliegue y a un repliegue, es "para el mundo" y "del hombre" a la vez.

²⁸. Herder, Johann Gottfried, Über den Ursprung der Sprache, en op. cit., pág 718.

²⁹. Herder, Johann Gottfried, "Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele" en Bernhard Suphan (ed.), op. cit., Tomo VIII, pág.236.

³⁰. ibid., pág.237.

³¹. Llegado a este punto, Herder realiza disquisiciones acerca de las síntesis particulares que cada uno de los sentidos realiza cf. ibid., pág. 239.

La estructura básica de la formación no es sólo principio formativo de la "humanidad", sino también condición de posibilidad del mundo. La "Bildung" pasa a convertirse en un acto de ligazón a lo externo, de construcción del mundo. Se trata de un conocer que lleva consigo en su realización un acto volitivo de apropiación. El ejemplo señero de formación es el "genio" o unidad consciente de la personalidad, en él el pensamiento consiste en la sensación y la teoría en la práctica ³².

De todas formas la exposición herderiana de la constitución del mundo es aún demasiado abstracta y necesita del complemento de su teoría del origen del lenguaje. La interacción entre la formación del individuo y la constitución del mundo descansa en la unidad de la facultad positiva del alma de aquel: la razón. Pero ¿cuáles son sus manifestaciones?, ¿en qué consiste su instrumental? Anteriormente he hablado de la "Besonnenheit", la reflexión; ésta puede entenderse como desarrollo de la fuerza de la razón y, en sentido negativo, como inhibición del instinto animal. Dicha reflexión permite al hombre distanciarse del objeto para reconocerlo e identificarlo. El hombre está capacitado, en palabras de Herder, para ver al cordero de forma diferente a como lo hace el león o el lobo, sumidos en

³². Desde la lectura de «izquierdas» de Herder se ha entendido esta noción de "genio"; cúspide de la "Bildung" como apoyo teórico de una constatación fehaciente de la unidad teoría-praxis. Véase ibid., pp. 256-262.

la inmediatez de sus instintos. El hombre puede verlo como impresión de su ojo. El objeto pasa a determinarse en una idea como palabra. Cuando el hombre llega a otorgar a otra criatura una idea y utiliza como rasgo de distinción un sonido, nace el lenguaje. Cuando reconoce como propios del objeto no todas las propiedades sino alguna o algunas, entonces el hombre hace el primer juicio con su alma, el primer rasgo de reflexión es la palabra del alma. Los nacimientos de la razón y del lenguaje son simultáneos ³³. A través del lenguaje el hombre otorga imagen ("Bild") al mundo a la vez que se da a sí mismo forma ("Bild") y lugar dentro de él. La estructura básica de la formación hace posible al lenguaje y se realiza a sí misma como lenguaje. La conceptualización lingüística necesita , para completarse, del despliegue de la razón, fuerza de la facultad positiva del alma humana. La razón actúa así sobre el mundo y se repliega posteriormente sobre sí. El hombre se convierte en portavoz de la naturaleza y se forma a sí mismo en este proceso de expresión.

La teoría bivalente de la formación desarrollada por la tradición y expuesta por primera vez de manera efectiva por Herder sufre fuertes modificaciones al llegar a las manos de

³³. Los sonidos del primer código de símbolos considerable como lenguaje son para Herder imitaciones de los sonidos de la naturaleza, en el caso del cordero el sonido distintivo es obviamente el balido. Para ello véase, Herder, Johann Gottfried "Über den Ursprung der Sprache" en op. cit., pág. 722-723.

Kant ³⁴. Este realiza una reformulación en clave gnoseológica de esa teoría que la depura. El cambio se concreta en una expresión legaliforme y más precisa de la concepción de "humanidad" basada en el ejercicio de la razón. Mientras Herder entiende la reflexión, piedra angular del raciocinio, como una fuerza que brota del alma, sin negar ello, Kant califica el proceder de la razón como sintético. "Entiendo por síntesis -dice Kant- el acto de reunir diferentes representaciones y de entenderlas como variedad en un único conocimiento" ³⁵. La síntesis descansa sobre la unidad trascendental de la apercepción ³⁶. La síntesis cuenta con dos medios: las categorías y las ideas. Las categorías son tanto conceptos como aprehensiones de la realidad que trazan ,en el esquema de la "Bildung" que ya he descrito repetidas veces, el camino de ida hacia lo existente ³⁷. Las ideas son conceptos transempíricos que permiten concebir el todo y posibilitan en calidad de tal el retorno de la diversidad de

³⁴.Es llamativo que , a pesar de tener intereses muy reducidos en lo tocante a la pedagogía y de mostrar un fuerte anclaje en los postulados programáticamente emancipatorios de la Ilustración que lo desmarcan de un congeniamiento con el neohumanismo, se pueda extraer de Kant una teoría de la "Bildung". Para ello véase Ballauff, Theodor, op. cit., pp. 16-35.

³⁵.Kant, Immanuel, Crítica de la razón pura. trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, pág.111.

³⁶.Lo que en Herder siempre desembocaba en la tácita unicidad, no reconocible por la limitada alma humana, de las facultades, tiene en Kant siempre como fondo el juego combinado de las mismas. De una concepción de residuos esencialistas pasamos a una gnoseológica.

³⁷. Kant, Inmanuel, op. cit., pp.111-119.

las percepciones como totalidad ³⁸. La síntesis es también un proceso en el que ha de estar presente la reciprocidad. Uno de sus dos elementos, la conciencia de sí mismo, es, paradójicamente, el acto del sujeto de hacerse objeto de sí mismo. Dicho acto aperceptivo no es todavía un juicio sobre objeto alguno. La percepción de objetos externos es, paradójicamente, el acto a través del cual el sujeto se percibe a sí mismo. La síntesis posibilita la aprehensibilidad del hombre y del mundo. La humanidad del hombre se encuentra en la síntesis. La síntesis es un principio antrópico con dos pasos que van necesariamente unidos: percepción, ser objeto de sí mediante la distancia y percepción de otros objetos que posibilita la percepción de sí. El sujeto como animal metafísico es el pilar de toda formación. Pero ¿qué consecuencias trae esto en el terreno pragmático? O formulado de otra manera: además de la fundamentación metafísico-gnoseológica de la idea de "Bildung", ¿no cabe desde Kant una definición de ella en términos pragmáticos? ³⁹. Tal y como señala Blass la

³⁸. "Entiendo por idea un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos que ahora consideramos son pues, ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones" ibid.,pág.318.

³⁹. La base de dicha definición ha de hallarse en los ideales de libertad ilustrados que se expresan en " Beantwortung auf die Frage 'Was heisst Aufklärung?'" en Kants Werke. Akademie Textausgabe (reimp. de 1ª ed.1902), Berlín, Walter de Gruyter, 1968,Tomo VII, p.p..33-42. En este trabajo Kant aboga por un hombre que se atreva a ser regido por su propio yo. Consecuentemente la

"Bildung" es para Kant una idea ⁴⁰. Además del carácter transempírico de 'idea' antes señalado, hay que añadir que una idea es un concepto de una perfección tal que todavía no se encuentra en la naturaleza, pero que no por ello es imposible que se pueda encontrar en ella alguna vez. La idea de "Bildung" kantiana consiste en el desarrollo de todos los dispositivos naturales en el hombre: el técnico, el pragmático-social y el moral ⁴¹. Se debe insistir en la importancia de la cláusula 'todos'. Si sólo se tratara del desarrollo de dispositivos naturales, las leyes de la "Bildung" serían susceptibles de verse sometidas al azar, pues la elección de lo desarrollable sería arbitraria ⁴². Pero dicha idea de la "Bildung", en cuanto idea es aporética a la hora de su realización. El desarrollo de la totalidad de los dispositivos naturales es imposible. Kant resuelve dicha

tarea propia de la educación es la de la formación de la moralidad y la autonomía que apuntalan el sentido moral de lo humano cimentado en un 'Sollen'(deber) y no en un 'müssen'(tener por necesidad). En un segundo plano estaría el desarrollo de capacidades prácticas(en cuanto regidas por la moral) y técnicas (orientadas a fines pragmáticos que tienen como punto de llegada el bien común). Véase Löwisch, Dieter Jürgen, Einführung in die Erziehungsphilosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

⁴⁰.Blass, Josef Leonard, Modelle pädagogischer Theoriebildung, Stuttgart, Kohlhammer, 1978, pág. 24.

⁴¹.Kant, Immanuel, "Vorlesung über die Pädagogik" en H.H. Groothelf(ed.), I.K.Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihre Begründung, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1963, pág.77.

⁴².En Kant se da una implícita crítica de la ideología, de la manipulación y la falsificación a que da lugar toda conciencia parcial. Véase Blass, Josef Leonard, op. cit., pág.82.

aporía señalando que lo que no es posible para el individuo sí lo es para la humanidad como género ⁴³. Ese desarrollo total es un proceso de autoconstitución que caracteriza al género humano y lo distingue de los otros. Como ya he indicado la humanidad está contenida en la síntesis, y la síntesis es en Kant la piedra angular de la "Bildung". La tarea humana por antonomasia, la "Bildung" es constitución sintéticoperceptiva del mundo y sintético-aperceptiva del hombre. De todas formas hay que preguntarse por la fundamentación de este ejercicio gnosológico autoconstitutivo, por el asentamiento de nuestra razón. ¿Puede encontrarse dicho asentamiento en la naturaleza? Para ello ésta habría de ser empíricamente fijable. Desde el punto de vista de la filosofía crítica kantiana, es decir sin traspasar en el juicio los límites de la razón, la respuesta a la cuestión ha de ser negativa, la racionalidad humana es inconmensurable con la naturaleza porque no hay en ella otro ser racional con el que podamos compararnos. Dicha indeterminabilidad tiene sin embargo un aspecto positivo. Si el hombre no está naturalmente determinado, sólo tiene el carácter que el mismo se hace, su característica es la autodeterminación. Como señala Villacañas esta autodeterminación no se debe sentir como una oscura y tenebrosa forma que nos impulse a lo infinito, sino en un

⁴³.Con esta apelación a la generalidad Kant se aleja del individualismo neohumanista.

proyecto de empleo del propio esfuerzo. Se trata de un esfuerzo de la razón humana para ir avanzando en su propia perfección ⁴⁴. Esta lectura de Kant inscribe su pensamiento en la estructura básica de la "Bildung".

Pero si en el caso de Kant es necesaria la revisión de su pensamiento desde una perspectiva previa para incardinarlo en el discurso de la "Bildung", dicha orientación se hace totalmente obvia al abordar la figura de Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Tanto su evolución intelectual como la dimensión práctica de su filosofía están transidos de la idea de formación. No hay un pensador que recoja ni que represente con mayor evidencia el ideal neohumanista alemán. Una extrapolación a otras esferas, posible al estudiar a Leibniz o a Herder se hace inviable cuando se aborda a Humboldt; este va necesariamente unido a la época clásica de la cultura alemana. Su reforma de la enseñanza prusiana es sin duda alguna el hecho que más ha condicionado la organización de todas las instituciones de difusión cultural en Alemania y consecuentemente la idiosincrasia de su clase intelectual con todas sus ventajas e inconvenientes ⁴⁵. Una de las más

⁴⁴. Villacañas, Jose Luis, La quiebra de la razón ilustrada. Idealismo y romanticismo, Madrid, Cincel, 1988.

⁴⁵. Repetidas veces se ha insistido en este punto y se ha tomado a la «intelligentsia» germánica proveniente de la época de Humboldt como referencia inevitable a la hora de valorar la función social de los intelectuales. Está claro que la Reforma de Humboldt es consecuencia de la ausencia de una revolución desde abajo e incluso del deseo de mitigación de la misma. El principio de interioridad que caracteriza el pensamiento de la "Bildung" desemboca en una renuncia a la lucha y a la responsabilidad

llamativas características del pensamiento de Humboldt es una presencia de claves leibnizianas mucho más fuerte que en otros pensadores. La visión del individuo como portador de fuerzas, pero a su vez expresión de un proceso global de desarrollo de todas las fuerzas del universo que tiene lugar de manera armónica le lleva a afirmar que el hombre es fuerza. Asimismo puede verse la influencia herderiana cuando apunta que la diferencia entre unos hombres y otros radica en la forma de accionamiento de esa fuerza, esa fuerza debe ser activada con intenciones formativas y mediada por la determinación de la misma. Estas influencias iniciales permiten entrever el hilo conductor de la variopinta obra humboldtiana que no es otro que la reflexión antropológica. No se trata de una reflexión cualquiera sino de un intento sistemático de fundamentar una ciencia del hombre. Por otra parte, este proyecto descansa sobre la base de una concepción del hombre muy determinada que se podría denominar

políticas. Por otra parte lo ambicioso de los 'curricula' humboldtianos provoca que un sistema ideado para la formación humana general tan sólo tenga repercusión en un cerrado grupo de eruditos. De la quiebra social que sufre Alemania por la inconsistencia política y el elitismo de la Reforma de Humboldt quedan claras huellas hoy en día. Me permitiré poner un ejemplo. El desbordamiento electoral de los partidos, que se habían constituido en auténtica oposición en la «Revolución de Noviembre» y que encabezaron dicha revolución en la República Democrática Alemana, tiene sus raíces en la quiebra de idea y política tan propia del intelectual alemán. La incapacidad política de estos partidos al cifrar sus posibilidades en la exclusiva referencia a abstracciones como "libertad" o "desarrollo autónomo" y el recelo acumulado del «pueblo llano» contra una intelectualidad elitista consumaron su fracaso. Para ver las repercusiones político-sociales del pensamiento de Humboldt véase Richter, Wilhelm, Der Wandel des Bildungsgedanken, Berlín, Colloquium, 1971.

«panformativa». Para Humboldt el hombre que caracteriza más claramente la idea de ser humano es el hombre formado: "La primera regla de la auténtica moral es fórmate a tí mismo y la segunda deja huella en los demás a partir de lo que tú eres"⁴⁶. El conocimiento de los otros hombres se convertirá en un medio decisivo para cumplir el imperativo de autoconocimiento y autoformación. El joven Schleiermacher, su más aventajado alumno, afirmaba: "Me veo en la formación de miles de hombres para poder observar la mía propia" ⁴⁷. La fuerza sita en el hombre es en su despliegue la que posibilita el paso de la indeterminación a la determinación, de la determinabilidad a lo determinado, tanto individual como globalmente; en resumidas cuentas es la fuerza la que posibilita la "Bildung". Pero para poder llevar a cabo este proceso es necesario que dicha fuerza esté dotada de voluntariedad que la autoactive y le proporcione una imagen según la que constituirse. Esto permite abundar sobre la idea ya apuntada de la duplicidad semántica del sustantivo "Bildung", "Bild" como forma y "Bild" como imagen vuelven a reaparecer también en el pensamiento de Humboldt. Este formula dicho complejo teórico sintéticamente con estas palabras: "... el hombre que aspire a vivir su formación debe

⁴⁶. Carta de Humboldt a Forster, 16 de Agosto de 1796 en Theodor Knapstein(ed.), Wilhelm von Humboldt in Verkehr mit seinen Freunden, Berlín, Wiedmann, 1917, pág. 34.

⁴⁷. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, "Monologen" en Otto Braun (ed.), Schleiermachers Werke, Aalen, Scientia Verlag, 1967, Tomo IV, pág. 425.

limitarse a descubrir total y auténticamente 1) a priori el ideal de humanidad, 2) a posteriori la forma("Bild") de la auténtica 'humanidad'" ⁴⁸. No basta pues con una acción humana sobre el mundo entendida como mero despliegue. "Estar en el mundo" implica un conocimiento de la humanidad. Como señala Menze el conocimiento de la humanidad no sería tanto de su esencia ni consistiría en la contestación a la pregunta '¿qué es el hombre?', como a la respuesta a una pregunta motivada por lo incondicionado de ese "ser-humano". Pregunta de planteamiento abiertamente teleológico "¿qué puede hacer el hombre y hacia qué puede modificarse?" ⁴⁹. Esta cuestión ha de orientar para Humboldt todas las actividades humanas. Así por ejemplo señala como resumen a su experiencia en tareas políticas que "no hay nada más importante para un funcionario que el concepto que tenga de humanidad en todos los sentidos" ⁵⁰.

Detectada la cuestión básica: "en qué dirección puede modificarse el hombre", hay que ver cómo Humboldt contesta a la misma. En un principio se debe señalar que la fuerza es básicamente la única responsable de este proceso. Una explicación del camino de individualización desde una

⁴⁸.Carta de Humboldt a Schiller 20 de Enero de 1798 en S. Seidel, Der Briefwechsel zwischen Wilhelm von Humboldt und Schiller, Berlín; Aufbau, 1962, pág.330.

⁴⁹. Menze, Clemens, Wilhelm von Humbolts Lehre und Bild vom Menschen, Ratingen bei Düsseldorff, A.Hehn, 1965, pág.52

⁵⁰.Humboldt, Wilhelm von, en Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften(ed.), op.cit., Tomo X, pág. 84

perspectiva externalista y sociológica es para Humboldt un proyecto condenado de antemano al fracaso ⁵¹. El hombre necesita un ideal humano para formarse, la idealidad es individualidad elevada a ideal. El trayecto del individuo a su idealidad es el proceso de formación, pero para que la individualidad de lugar a algo efectivo ha de limitarse. Los primeros límites se los pone el mundo a partir de él, el hombre se hace una imagen de lo que debe y puede ser, el mundo según señala Ballauff se constituye en objeto de la fuerza y en determinación de ella ⁵². La confrontación con el mundo nace de la necesidad de autodeterminación de la fuerza sita en el hombre. En esta confrontación es fundamental la facultad de la receptividad, esta no debe ser una actitud pasiva sino un estar abierto al mundo, un estar preparado para asumir el mundo para el individuo. Pero la pluralidad y la multiplicidad del mundo nos hacen correr el peligro de perdernos en él, para evitarlo es necesario una segunda limitación: la reflexión, la conversión de la materia en la forma y del mundo en idea. En este repliegue el hombre se sirve de su otra forma de expresión, de su fuerza; la espontaneidad. Esta es un principio totalmente activo de regulación del funcionamiento del espíritu. Sin embargo el

⁵¹. "Es un esfuerzo vano pretender la representación total del ser de un hombre a partir de las circunstancias que en el repercuten", Humboldt, Wilhelm von, en *Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften*(ed.), op. cit., Tomo II, pág.90.

⁵². Ballauff, Theodor, op. cit., pág.36.

proceso no quedaría cerrado si no se integrara a él un tercer momento propiciado por el carácter armónico del desarrollo de nuestra fuerza. Como apunta Von Rantzenau, el despliegue de nuestra individualidad no armonizaría con el resto de las fuerzas del universo si el origen de nuestro carácter, la propia fuerza, no fuera una manifestación de una fuerza fundamental común a toda la naturaleza ⁵³. Ballauff denomina a los tres momentos del proceso formativo de la siguiente forma: mundaneidad(a la inicial confrontación con el mundo), medialidad o reflexividad (a la conversión en idea) e integralidad (a la incardinación tanto previa como paulatina en un orden superior) ⁵⁴. El propio Humboldt formula pregnantemente su concepción de "Bildung" con estas palabras; "Toda la vida espiritual del hombre consiste en avanzar hacia el mundo, transformarlo en idea y realizar dicha idea en el propio mundo" ⁵⁵. Así pues "Bildung" es el desarrollo de las capacidades dispuestas por la naturaleza en el hombre de tal manera que este desarrollo no contravenga a la perfectibilidad ideal y se articule en su forma ideal a un

⁵³.Este razonamiento nos vuelve a mostrar con claridad la importancia capital de Leibniz para Humboldt. La formulación es de Von Rantzenau, Johann Albrecht, Wilhelm von Humboldt. Der Weg seiner geistigen Entwicklung, Munich, Beck, 1939, pág.10.

⁵⁴.Ballauff, Theodor, op. cit., pág.36.

⁵⁵.Humboldt, Wilhelm von, op. cit., Tomo III, pág.165.

todo armónico creado en sí mismo ⁵⁶. Humboldt no cifra toda la tarea de la vida en la obtención de la felicidad sino en el llevar a cabo el destino y en que el individuo agote lo humano a su manera. En Humboldt se da una identificación entre formación y destino, para él la vida es formación, la auténtica vida es vida formativa. El hombre que se forma es fin para sí y se basta a sí mismo. Del fondo humano de esta autoconstitución surge lo divino en el hombre que es la conciencia de su autonomía y de la tarea propia de configuración de sí. Cuanto más se atiene el hombre a su humanidad, dinámica y formativa, más se diviniza, más llega a la condición de creador.

Un elemento común a la teoría de la "Bildung" de Humboldt con la de su predecesor Herder y la de su sucesor Schleiermacher es la fundamentación de dicha teoría en una filosofía del lenguaje. Esta tiene lugar en la fase final de su obra teórica. Para Humboldt el lenguaje es también "conditio sine qua non" de lo humano. El lenguaje no es obra: "ergon", sino actividad: "energeia". Su auténtica definición sólo puede ser genética: el "concretamiento del siempre repetido trabajo del espíritu para hacer el sonido articulado

⁵⁶. Esta definición de "Bildung" como realización de la idealidad tiene muchas formulaciones paralelas en la época. Notablemente similar es la de Schiller: "Un alma se llama bella cuando el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto todos los sentimientos del hombre que puede abandonarse en su dirección al afecto y no correr nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones" Schiller, Friedrich, Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental, trad., de Juan Probst y Raimundo Lide, Barcelona, Icaria, 1985, pág.45.

capaz de expresar el pensamiento" ⁵⁷. En el lenguaje se hace real la posibilidad del pensamiento porque el espíritu no puede aprehenderse a sí mismo como espíritu. De cara a la "Bildung" el lenguaje tiene también dos facetas, es ampliación y objetivación de la visión del mundo y es cultivo y elevación de un proceso constante de perfeccionamiento del yo hasta la representación de la humanidad en la totalidad del concepto.

Con la expresividad que caracteriza todos sus escritos Humboldt resume en esta frase toda su teoría de la "Bildung": "Aquel que cuando muera pueda decirse: he aprehendido tanto mundo como he podido y lo he transformado en mi humanidad, ese ha cumplido su cometido" ⁵⁸.

A pesar de los desequilibrios a los que su labor práctica dió lugar, todo pensamiento que quiera relanzar y promulgar una formación universal del hombre no podrá obviar una referencia central a Wilhelm von Humboldt ⁵⁹.

⁵⁷. Humboldt, Wilhelm von, op. cit., Tomo VII, 1, pág.45.

⁵⁸. Carta de Humboldt a Caroline,. 9 de Octubre de 1804 en Anne von Sydow(ed.), Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Berlín, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910, Tomo 2, pág. 262.

⁵⁹. Como muestra estas palabras del Presidente de la Conferencia de Rectores de Universidades en la República Federal Alemana "Sería muy diferente si en el curriculum de nuestra universidades y escuelas superiores hiciéramos una oferta que, siguiendo el modelo anglosajón, estuviera estructurada en varios niveles, en vez de un estudio formativo de influencia humboldtiana cuyo contenido, desarrollo y final se rija ante todo por los intereses individuales, capacidad y progresos en el proceso de maduración científica del estudiante". Berchem, Theodor, "Universalität oder Spezialisierung - welche Ausprägung soll unser Bildungssystem

Las limitaciones intrínsecas de la teoría de la "Bildung" quedan de nuevo de manifiesto en la aportación teórica de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). A pesar de que su obra puede entenderse como un consecuente intento de dar cuerpo a una idea de formación hasta entonces excesivamente ligada a una concepción abstracta de individuo, la dimensión práctica de su pensamiento no va mucho más allá de la teoría del círculo (iglesia, escuela y castillo) de Martín Lutero (cf. 2.2). Schleiermacher confiere un sentido confesionalista a un plexo teórico de mucho mayor alcance y que no se adapta a dicha parcelización. Su fórmula "Religion ist Bildung" es la más viva muestra de un dogmatismo que, siguiendo los pasos de Lutero, identifica al cristianismo con todo el movimiento originado por la tradición cultural ⁶⁰. Sin embargo no cabe la menor duda de que en Schleiermacher convergen la totalidad de las tendencias parafilosóficas influyentes en su época que cristalizaron en la estructura básica de la "Bildung": educación infantil en el círculo pietista de los Herrnhütter, trabajo como pastor y

erhalten?" en Bernfried Schlerath(ed.), Wilhelm von Humboldt, Vortragszyklus zum 150. Todestag, Berlín, Walter de Gruyter, 1986, pág.303.

⁶⁰. La ética, piedra angular del pensamiento religioso de Schleiermacher, que consiste en la realización de la tarea de la razón por la naturaleza, ha de ser entendida como filosofía cultural y consecuentemente como filosofía de la historia, Véase Barth, Karl "Schleiermacher" en K.B., Die Theologie und die Kirche, Munich, Kaiser, 1928, pp. 136-189.

sobresaliente teólogo en la Iglesia evangélica ⁶¹, y estrechos contactos con el romanticismo (Humboldt y sobre todo amistad íntima con Friedrich Schlegel). Dicha convergencia explica el carácter dúplice y sintético de su teoría: ésta no sólo acentúa en un sentido neohumanista la formación del individuo sino que también regresa a las raíces del desarrollo teórico que entendía la "Bildung" como "imago Dei" ⁶². El concepto leibniziano de "fuerza", auténtico hilo de Ariadna de la estructura básica, también está presente en Schleiermacher. Dicha fuerza es también para éste auténtico artífice de un ejercicio vital humano impregnado de "humanidad". Una hipotética ausencia de dicha "fuerza" tendría como consecuencia la disolución del individuo entendido como instancia activa. El individuo estaría incapacitado para interactuar consigo mismo, para provocar cambios en sí. Toda modificación de su ser obedecería a un patrón exclusivamente mecánico. La identificación de individuo y sujeto quedaría eliminada ⁶³. Pero el movimiento

⁶¹. Schleiermacher es uno de los responsables de la unidad de las iglesias reformada y luterana bajo el nombre de Iglesia evangélica.

⁶². "En Schleiermacher aparece una religiosidad panteísta y llena de colorido que enmienda muchos de los elementos de la idea religiosa de formación para transformarlos en el pensamiento humanista de formación" Stahl, E.L., Die religiöse und die Humanitätsphilosophische Bildungsidee, Berna, Paul Haupt, 1934, pág.97.

⁶³. "El hombre es un ser que lleva en sí mismo el fundamento de su desarrollo desde el principio de su vida hasta su punto culminante" Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Ausgewählte pädagogische Schriften, Ed. de Ernst Lichtenstein, Paderborn,

de identidad al que esta fuerza da lugar no tendría lugar sin un mundo que diera manifestación a nuestro espíritu, y ese mundo sería una totalidad caótica y ausente de sentido sin la idea de Dios como instancia unificadora. Al igual que la 'fuerza' esa idea de 'Dios' es preexistente al hombre "en la medida en que la identidad de nuestro ser y nuestro concepto son una imagen de la divinidad" ⁶⁴. Nuestra identidad consiste en cuerpo y alma, la separación de estos dos elementos sería una abstracción vacía nacida de una oposición absoluta. Jorgensen advierte que, aunque la oposición no es absoluta si es real: cuerpo y alma, naturaleza y espíritu no se identifican. Ni lo real procede de lo ideal ni viceversa ⁶⁵. En el sistema de Schleiermacher la visión del mundo ("Weltanschauung") y la de sí mismo ("Selbstanschauung") van necesariamente unidas. Esta unión instaura una dialéctica de coimplicaciones de instancias no absolutamente distintas pero efectivamente distintas: Dios y mundo, razón y naturaleza, saber y ser, concepto y juicio, fuerza y apariencia ⁶⁶. La

Ferdinand Schöningh, 1959, pág. 39.

⁶⁴. Schleiermacher, F.D.E. "Dialektik" en J.L. Jonas (ed.) , F.D.E. Schleiermacher Sämtliche Werke, IIIª Sección, Zur Philosophie, Berlín, Reimer, 1846, Tomo 4,2, pág. 432.

⁶⁵. Jorgensen, Poul H., Die Ethik Schleiermachers, Munich, Kaiser, 1959, pp.11-13.

⁶⁶. La teoría de las dos tendencias y de la oscilación entre ellas está presente en todo el pensamiento de la época. En Schelling: fuerza centrífuga, fuerza centripeta. En Schiller: impulso formal e impulso material. En Goethe: sístole o diástole.

implícita, progresiva y asintótica unión de razón y naturaleza que el hombre ha de configurar, es decir, su "Bildung", la construcción de su mundo y de sí mismo, hincan sus raíces en un sentimiento inicial de dicha unidad ⁶⁷. Si hay unión entre visión de sí y visión del mundo debe haber una coincidencia entre las formas de pensamiento y las del saber: "El ser es lo sabido y el saber saber acerca de lo que es"⁶⁸. Pero también las formas del propio saber reproducen esta oscilación entre lo universal y lo particular: el concepto precede al juicio y el juicio precede al concepto ⁶⁹. La unidad fundacional del proceso del saber es la unidad de Dios y mundo. Dios y mundo son ideas de fundamentación del saber que le confieren respectivamente a esta unidad y totalidad ⁷⁰. Paradójicamente esas dos ideas son también los límites del saber: la idea de 'Dios' es el punto donde no se puede decir nada del sujeto porque en él se halla la totalidad del ser, la idea de mundo, o , mejor dicho, su cara

⁶⁷. Ese sentimiento es el origen de todo lo religioso y el arma de combate de Schleiermacher contra el deísmo y la religión natural. Por otra prte el irracionalismo insito a su sistema, esa salvación de la diferencia de unas instancias y otras ha hecho que a la dialéctica de Schleiermacher se la haya calificado como dialéctica subjetiva, constructora de esquemas vacíos y anclada en el dualismo. Véase Wagner, Falck, Schleiermachers Dialektik. Eine historische Interpretation, Gütersloh, Dammer, 1974, pág.270.

⁶⁸. Schleiermacher, F.D.E. en J.L.Jonas(ed.), op. cit., TomoIII, 5, pág.545.

⁶⁹. ibid., TomoIII, 4,2, pág.142.

⁷⁰. ibid., pág.432.

oscura: el mundo como totalidad diversa es el punto en el que no es posible atribuirle nada al sujeto por la absoluta comunidad con él ⁷¹. Pero el saber no agota el proceso de la "Bildung", el haber llegado a determinar los límites del despliegue de nuestro espíritu no ha de hacer ignorar al hombre la vuelta sobre sí que le permite cerrar el círculo de su identidad. Si el estudio del primero de estos pasos corresponde en el sistema de Schleiermacher a la Dialéctica, la constitución definitiva del hombre y del mundo son tarea de la Ética. La ética comienza con el juego combinado de la razón y naturaleza de tal manera que la razón actúe en la naturaleza y la naturaleza actúe por la razón ⁷². Frente a la separación kantiana de razón teórica y razón práctica, Schleiermacher aboga por una fundamentación ontológica de la ética. El fin de la ética es la consecución de una razón en la que todo se ha convertido en naturaleza y de una naturaleza en la que todo se ha convertido en razón ⁷³. Dicho fin necesita de un previo despliegue cosmológico de la razón en la naturaleza que ya ha descrito la Dialéctica:

⁷¹.Aquí puede comprobarse la fuerte influencia de Kant sobre Schleiermacher, recuérdese la fórmula con la que comienza la Primera Introducción a la primera Crítica "la razón humana tiene el destino singular,... de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades" Kant, Immanuel, op. cit., pág.7.

⁷².Schleiermacher, F.D.E. en Otto Braun (ed.), op. cit., pág.501.

⁷³.ibid., pág.501.

"Hay por tanto un ser único de naturaleza y razón que no está expresado nunca en la Etica pero que siempre se presupone, y otro ser unión de ambos al que se tiende en todo momento" ⁷⁴. Aquí se halla otra vez trazado el camino de la "Bildung", por una parte hay una "imagen"("Bild") con la que el hombre cuenta de antemano para a partir de ahí darse forma("Bild"). El camino es circular, acaba con la realización efectiva de la imagen inicial, pero el círculo trazado no es ni vacío ni abstracto sino que cada uno de sus puntos es un momento de existencia. Esa existencia, concebida por Schleiermacher como constitución de la personalidad, como proceso de identidad no escapa a las leyes de oscilación que gobiernan el universo. En la descripción más puntual de este camino de identidad aparecen nuevas coimplicaciones: libertad y dedicación ⁷⁵, apoderamiento y renuncia ⁷⁶, asimilación y transmisión ⁷⁷. Pero en el proceso de configuración de la persona desempeña un papel central la educación. El hecho antropológico del cambio de generaciones es el punto de partida de la elaboración de la teoría pedagógica de Schleiermacher ⁷⁸. La

⁷⁴. ibid., pág.542.

⁷⁵. "La libertad interior no está sometida a ninguna determinación externa pero su expresión y sus efectos están incardinados en un sistema a cuyo funcionamiento no puede acceder el individuo" ibid. ,Tomo IV, pág.4.

⁷⁶.ibid., Tomo II, pág.283.

⁷⁷.ibid.,pág.290.

⁷⁸. ibid., en Ernst Lichtenstein(ed.), op. cit., pág.38.

educación es la activa repercusión de la vieja en la nueva generación. A la vieja generación le corresponde la transmisión de los componentes que, según indica Blass, constituyen los dos elementos de la pedagogía schleiermacheriana: el antropológico-ético y el político-social ⁷⁹. La transmisión cultural es lo que asegura el no andar de nuevo caminos ya andados. Para su cometido la educación cuenta con una disciplina técnica que interpreta el proceso de transmisión y recepción cultural: la Hermenéutica ⁸⁰. Al igual que en Kant la educación ha de estar sustentada por principios superiores: "Todo lo pedagógico está supeditado a la ética y ha de ser conceptualizado desde la ética" ⁸¹. Ni el Estado, ni la Ciencia, ni la Iglesia pueden fundamentar por sí solos la educación sino que tan sólo son parcelas para el ejercicio del actuar moral del hombre ⁸². Actuar moral del hombre que como ya se ha expuesto culmina con la consecución de una naturaleza que se ha convertido en razón(en el mundo) y de una razón que se ha convertido en naturaleza (en el individuo). En la constitución de esas dos realidades a través de un modelo previo ("Bild" como imagen), que pone en marcha una acción que realiza ese modelo ("Bild"

⁷⁹. Blass, Josef Leonard, op. cit., pág. 53.

⁸⁰. Scholtz, Günther, Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pág. 146.

⁸¹. Schleiermacher, F.D.E. en Ernst Lichtenstein (ed.) op. cit., pág. 41.

⁸². ibid., pág. 43.

como forma), se consuma dicho proceso. Dicho con otras palabras, la tarea suprema de la ética de Schleiermacher es la "Bildung".

**Capítulo Tercero: El concepto poetológico de
«novela de formación».**

3. El concepto poetológico de novela de formación

Si , según lo apuntado en 1., está justificada y es pertinente una fundamentación antropológica de la novela, la importancia de esta fundamentación se acentúa en el análisis de la novela de formación. Que en los últimos tiempos se haya superado la consideración de este tipo de novela como una expresión del alma alemana, que se haya desechado la ontologización de un mero producto cultural, ha conducido a una situación totalmente nueva en el debate acerca de ella. Dicha situación se caracteriza por la tendencia a la recapitulación teórica y el florecimiento de posturas críticas. Frente a la pretérita búsqueda de placidez en la evidencia, no se ocultan de un tiempo a esta parte la enorme inexactitud e indeterminación en las que estaba sumido el concepto . Se ha reconocido al fin que ni la tradicional teoría histórica de los géneros literarios, ni las concepciones inmanentes de la obra literaria afines al formalismo habían resuelto la, en este caso, cuestión fundamental: ¿qué es una novela de formación?

Sobre la historia de este error y sus postreras correcciones versa el siguiente capítulo. Me ceñiré a la investigación del concepto de novela de formación que se ha realizado en el área germánica desde la teoría de la novela y desde la ciencia literaria, separando este examen del de la producción literaria adscribible a este género. Cabría preguntarse el porqué de esta separación. Pues bien , creo

que no hay otra manera mejor de exponer el tema. "Novela de formación" fue mucho antes un concepto poetológico prescrito por la estética literaria que un elemento consciente de constitución poética de obras. La reflexión teórica y la producción literaria de novelas de formación van por caminos totalmente diferentes. Mientras que el concepto data de principios del siglo XIX, cuando aparece en los escritos de Morgenstern, la primera novela de formación consciente de ser tal, La montaña mágica (1924) de Thomas Mann, se publica más de un siglo después. Hasta entonces se habían escrito obras conscientes de pertenecer a una tradición inspirada en Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister (1796) de Goethe o quizás en La historia de Agathon (1767) de Wieland, pero ajenas a toda subsunción conceptual. El divorcio teoría-producción a la que la novela de formación se ve sometida exige, en esta tesis doctoral, una previa definición del concepto con base en los escritos teóricos sobre el tema. Elaborar esta definición es el cometido del presente capítulo.

3.1. Prolegómenos del debate

En buena medida la problemática de la novela de formación no puede desligarse de la teoría general de la novela. De hecho la apertura de esta problemática tiene lugar antes de que se acuñara el término novela de formación, concretamente en el Versuch über den Roman (1774) de Christian Friedrich von Blanckenburg. Dicho Ensayo sobre la novela quería, según su autor, paliar modestamente la carestía de escritos teóricos sobre el género en su tiempo causada por la subvaloración del mismo, pues la novela tan sólo era considerada género de entretenimiento ¹. Era necesario por tanto elevar la valoración del género, pues este no sólo provocaba esparcimiento sino que tenía influencia en el gusto y las costumbres ². Las consideraciones del autor tenían una confesada orientación normativista, la novela debía conducir hacia la verdad y la naturaleza ³. Cabe decir con Selbmann que Blanckenburg aludía a una forma que no existía como tal: obviamente a la novela de formación ⁴. El método del ensayo no consistía en la generalización de una serie de novelas para la tematización de un género, sino que presuponía un

¹.Blanckenburg, Christian Friedrich von, Versuch über den Roman(1774), Edición de Eberhard Lämmert, Stuttgart, Metzler, 1965, Pról., pág IV.

².ibid., Pról., pág.V.

³.ibid., Pról., pp. VI-VII.

⁴.Selbmann, Rolf(ed.), Zur geschichte des deutschen Bildungsromans, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. Pról., pág.4.

ejemplo. Según el autor no sólo había novelas para doncellas, sino también para cabezas pensantes, aunque de estas novelas había pocas y quizás tan solo una. Los dos modelos eran Tom Jones(1749) de Henry Fielding y sobre todo el ya mencionado en este capítulo Agathon de Wieland, obras divertidas y edificantes a la vez ⁵. Con esta mención al principio de su ensayo comienza propiamente la argumentación del mismo. Agathon está considerada por la mayoría de los teóricos como la primera novela de formación como tal. Blanckenburg eleva, inconscientemente, pues ni emplea ni conoce el término, la novela de formación a la condición de 'norma' de la novela ⁶.

Se deben hacer tres consideraciones previas antes de abordar la elaboración temática de la novela de formación por Blanckenburg. En primer lugar el interés por la novela a finales del XVIII está en consonancia con la creciente importancia político-social de la burguesía. Dicho interés se extiende también al drama, pues ambos géneros se caracterizan por la representación de géneros no heroicos. En ellos aparecen, según las palabras de Blanckenburg más "personas" que "personajes" ⁷. No es extraño que, debido a la pertenencia de Blanckenburg a esta tradición, la primera

⁵.Blanckenburg, Christian Friedrich von, op.cit., Pról., pág.VII.

⁶.Selbmann, Rolf, Der deutsche Bildungsroman, Stuttgart, Metzler, 1984, pág.9.

⁷.Blanckenburg, Christian Friedrich von, op. cit., pp. 4-5.

parte del ensayo trate sobre el drama. Sin embargo desde un principio se diferencia a éste de la novela. El drama sólo puede representar caracteres ya acabados y formados para la representación de un suceso. La novela, por el contrario, puede representar muchos y variados acontecimientos relacionados entre sí y dicha relación está salvaguardada por la "historia interna de un carácter" ⁸. A la tradicional unidad de acción del drama, Blanckenburg opone la unidad de la novela en cuanto a la representación de un carácter. La segunda consideración, previa al análisis de la novela de formación, consiste en que Blanckenburg afirma que la novela se deriva de la epopeya antigua. Evidentemente sería erróneo considerar tal afirmación una novedad, sin embargo sí es curiosa la manera de fundamentarla. Señalaba el autor en este ensayo que la novela tenía que ser para su época lo que supuso la epopeya para los griegos, es decir, no sólo debía dar cuenta de la huella del genio del autor, sino también de las costumbres de la época ⁹. Mientras que la epopeya estaba escrita para el ciudadano de la "Polis", la novela estaba escrita para el hombre en una época que, según Blanckenburg, está más capacitada para entender lo humano que la Antigüedad. Esta última sólo estaba capacitada para entender al hombre como miembro del Estado ¹⁰. Aquí puede observarse

⁸. ibid., pág.390.

⁹. ibid., pról. pág.XIII.

¹⁰. ibid.,pról., pág.XIV.

que la filosofía humanista desempeña un papel fundamental de fondo. El hombre tiene según el autor un talante moral individualizado, mientras el ciudadano está ligado a la generalidad. Jacobs afirma que para Blanckenburg la novela es el género de la época porque no se entiende a sí mismo como ciudadano en el Absolutismo ¹¹. El ciudadano es una modificación impura del hombre ¹². En esta invitación a la representación del hombre en la novela no sólo se refleja el ideal abstracto de "humanidad" propio de la Ilustración, sino que también se observa el carácter democrático, progresista y anticipador que inspira a la primera novela de formación y a la prototeoría de la "Bildung" de la primera Ilustración (cf. 2.3). En tercer lugar, también previamente a su análisis de la novela entroncable con la novela de formación, Blanckenburg adscribe esa novela por antonomasia que él aspira a instaurar como norma del género a cierta tradición. Eva D. Becker sostiene que la producción novelística en lengua alemana en el último tercio de siglo puede dividirse en dos grandes grupos. Uno de tipo objetivo-realista que sigue la estela de Robinson Crusoe (1719) de Daniel Defoe y su máxima representante en Alemania era Insel Felsenburg (1731-1743) de Johann Gottfried Schnabel; este tipo de novela ha sido denominado por la ciencia literaria alemana

¹¹. Jacobs, Jürgen, Wilhelm Meister und seine Bruder, Munich, Fink, 1972, pág.65.

¹². ibid., pág.66.

"Ereignisroman" (novela de suceso). Frente a ella la novela sentimental-didáctica con Christoph Friedrich Gellert y su Leben der schwedischen Gräfin von G. (1746) como paladín y Pamela (1740) de Samuel Richardson como modelo ¹³. Blanckenburg propone un modelo intermedio entre la novela de aventuras y la meramente didáctica. El verdadero novelista había de representar exhaustivamente los acontecimientos, lo que nos permitiría ver el "cómo" de los mismos, en lugar de contentarse con la mera narración de las circunstancias externas. La historia se desarrolla a partir de la interioridad de los individuos ¹⁴.

Después de las tres consideraciones arriba expuestas, abandonaré el estudio de la impronta socio-política y estética del ensayo de Blanckenburg, para abordar el modelo concreto que propone. Aparte de aceptar la premisa que Aristóteles establece para toda obra de imitación: que forme y entretenga, el autor piensa que la novela ha de estar básicamente sujeta a un principio. La novela debe "unificar bajo un punto de vista los principales eventos que a un

¹³.Becker, Eva D. Der deutsche Roman um 1780, Stuttgart, Metzler, 1964, pág. 27.

¹⁴."Las meras circunstancias externas de una persona no son nunca las que le llevan a hacer una cosa. Si esto fuera así Agathon y Danae se podrían amar, siendo estatuas de marmol, con tanto corazón como dos personas,... hay un medio por el que la persona o el acontecimiento deben pasar para tener un efecto sobre otra u otro. Ese medio es el corazón, la totalidad del espíritu y el pensamiento de la persona" Blanckenburg, Christian Friedrich von, op. cit., pág.260.

hombre le ocurren y enlazarlos en un todo de causa y efecto"¹⁵. De hecho que se considere a Agathon la novela por antonomasia se justifica porque "este escrito es un todo poético perfecto, una cadena de causa y efecto"¹⁶. La trasposición, tan frecuente en la época, de las leyes de las ciencias naturales a otras ramas y productos de la cultura da lugar a esta poética de la causalidad. Poética en la que Blanckenburg detecta ciertos rasgos formales que contribuyen a la constitución del todo causal de la novela. Uno de estos rasgos es la omnisciencia del narrador. Todo acontecimiento que ha devenido permite una doble consideración: como efecto de los anteriores o como causa de los posteriores. En consecuencia el escritor no puede aparentar que no conoce el interior de sus personajes porque él es su creador, por eso es una condición previa que se vean en la obra "...la totalidad del ser interior del personaje con todas las causas puestas en juego, si es que el escritor no quiere convertirse en mero narrador"¹⁷. Otro de los elementos formales exigidos por la fidelidad causal en este género-probeta, es común a las novelas de la tradición sentimental-didáctica, la prevalescencia y centralidad de un personaje sobre los demás. Así al referirse a Agathon el autor observa que de otros personajes secundarios no interesa saber cómo han llegado a

¹⁵. ibid., pág.8.

¹⁶. ibid., pág.10.

¹⁷. ibid., pág.265.

ser lo que son, pero también señala que eso que son "...es lo que deben ser, si todos los acontecimientos han ocurrido como tenían que ocurrir" ¹⁸. Esta fidelidad al continuo causal contiene un elemento de adecuación a las leyes propias de un orden superior: "La formación de una persona nos ha de conmover en la medida en que sigue el modelo de causa y efecto al igual que la naturaleza" ¹⁹. Pero los ideales de perfección de la Antigüedad se relativizan. El carácter edificante de la novela es para Blanckenburg algo indiscutible, pero, frente al tipo (o arquetipo) ideal heroico de perfección intemporal, propugna la perfección individual del héroe como punto de llegada, o meta, de la novela ²⁰. De hecho la novela ha de servir de expresión de la virtud, pero incluso para esto es condición previa la representación de las pasiones ²¹.

Este mosaico causal de la totalidad de elementos, positivos y no tan positivos, que concurren en el proceso de formación de una individualidad siempre es tematizado por el autor bajo el concepto de "historia interior". Este señala que en Tom Jones, por ejemplo, nos entretienen los hechos y los eventos "pero sobre todo el propio Jones, su ser y sus

¹⁸. ibid., pág.325.

¹⁹.ibid., pág.323.

²⁰. Lämmert, Eberhard, "Introducción a Blanckenburg, Christian Friedrich von, op. cit.", pp., 553-554.

²¹. Blanckenburg, Christian Friedrich von, op. cit., pág.51.

sentimientos" ²². Toda novela que se precie de serlo nos ha de mostrar "todas las circunstancias por las que el protagonista ha llegado a ser lo que es" ²³. La representación de este proceso da a la novela su característica esencial y su lugar respecto a los demás géneros ²⁴. Pero este proceso supone algo más que un tema, el mosaico causal citado es también el todo novelístico. Blanckenburg establece dicho principio basándose en la definición aristotélica de "fábula", la obra sólo debe y puede ser un todo: "...me parece muy natural pues sacar la conclusión de que toda novela sólo puede contener la percepción de un personaje" ²⁵. El que la "formación" pase a ser considerado principio poético y no sólo temático de la novela es la espléndida contribución de Blanckenburg al debate de la novela de formación ²⁶. El logro de la

²². ibid., pág.19.

²³. ibid., pág.68.

²⁴. ibid., pág.68 (infra).

²⁵. ibid., pág.324.

²⁶. Aquí me enfrento a un grave problema terminológico. La "formación" a la que Blanckenburg se refiere ha de ser vista dentro de un todo causal básicamente lineal y acumulativo que no tiene nada que ver con el movimiento dialéctico de imagen y forma en la "Bildung" (véase 2) tematizado por el neohumanismo. La noción de "formación" de Blanckenburg no va más allá de la de Lessing o Mendelssohn y el modelo de novela que propone es todavía demasiado amplio para sólo ser aplicable a la novela de formación alemana propiamente dicho. La novela de formación aludida sería más bien novela de desarrollo: "Entwicklungsroman", que atendería básicamente al desarrollo individual del personaje, como ocurre en Tom Jones de Fielding o en Tristram Shandy de Sterne, pero a la que faltan las instancias pedagógicas y la repercusión que en mayor o

individuación garantiza la cohesión y el cierre de la cadena causal que constituye el todo novelístico ²⁷.

Si Blanckenburg presenta unos principios poéticos que anticipan la constitución del género sin servirse nunca del término 'novela de formación', Karl Morgenstern ha pasado a la historia por ser el primero en utilizarlo. Este profesor de Dorpat adopta el término en 1813 en una alocución docente publicada en 1817 en una revista local ²⁸. Posteriormente desarrolla el concepto en otras dos alocuciones ²⁹.

El autor abre el primero de estos escritos apuntando el hecho de la diferencia entre el mundo del corazón y el mundo real ³⁰. Esta contraposición es necesaria para que la felicidad del hombre siga siendo problemática mientras que su

menor medida tiene la idea de "Bildung" en el modelo alemán. La "Bildungsroman" ha de entenderse como un subgénero de la "Entwicklungsroman".

²⁷. "Si los primeros acontecimientos no hubieran tenido influencia en su carácter, si esa influencia no hubiera sido permanente, en una palabra, si Agathon no hubiera sido formado por aquellos no hubiera llegado a ser lo que es, no podrían los primeros estar en relación con los últimos", *ibid.*, pág. 320.

²⁸. Morgenstern, Karl "Über den Geist und Zusammenhang einer Reihe philosophischer Romane" orig.en K.M.(ed.), Dorpätische Beyträge für Freunde der Philosophie, Literatur und Kunst, 3.1., 1816, pp. 180-195, en Rolf Selbmann (Ed.), *op. cit.*, 1984, pp. 45-54.

²⁹. *idem*, "Über das Wesen des Bildungsromans" orig.en Carl Rappach(ed), Inlandisches Museum 1 (1820), tomo 2, p.p.46-61 y tomo 3, p.p.13-27 en Rolf Selbmann(ed.) *op.cit.*, p.p.55-72 e *idem*, "Zur Geschichte des Bildungsromans" orig. en *idem*, Neues Museum der deutschen Provinzen Russlands, 1, 1824 pp., 1-46, en *idem*, *op. = cit.*, pp. 73-99.

³⁰. *idem*, *op. cit.*, 1817, en Rolf Selbmann (ed.), *op. cit.*, 1984, pág.45.

fuerza moral y su virtud siguen siendo indiscutibles ³¹. Después de revelarnos de esta manera la impronta valorativa y moralista de su pensamiento, Morgenstern se refiere a la vida de los creadores literarios como uno de los lugares en los que con más interés se refleja esta lucha yo-mundo ³². Esto justifica, según Morgenstern, el examen de la vida de los clásicos hasta llegar a ser artistas. Aunque se menciona entre ellos a Wieland, Goethe y Schiller, hay para él uno que destaca con luz propia: Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831) ³³ . Sus experiencias, registradas por Morgenstern ³⁴, "le permitieron - a Klinger- ver las cosas mucho más de cerca que a otros filósofos" ³⁵. La experiencia vital es la mediación que a Klinger le permite escribir novelas tan interesantes y lo que lo convierte para Morgenstern en un modelo, porque "un verdadero poeta es una quimera sin un hombre verdadero" ³⁶. Detrás de esta afirmación se observa

³¹. ibid., pág.46.

³². "En la medida en que los autores permanecen fieles a su carácter, sus obras les sirven para exponer ante los ojos del público su camino de formación", ibid., pág.46, infra.

³³. Autor de dramas y novelas de origen humilde y cuya producción se sitúa entre finales del Sturm und Drang y principios del clasicismo en Alemania. Su obra teatral más importante es Die Zwillinge (1776) que tuvo mucha influencia temática en Los bandidos (1781) de Schiller, entre sus numerosas novelas que podrían ser calificadas de aventuras destaca Reisen vor dem Sündfluth (1794).

³⁴. ibid., pág.47-50.

³⁵. ibid., pág.50.

³⁶. ibid., pág.50.

en Morgenstern un culto al coraje propio de la poética barroca que entre otros lugares podemos encontrar en "El discurso de las armas y las letras" del Capítulo XXXVIII de la 1ª Parte de El ingenioso caballero Don Quijote de La Mancha . Según esta teoría barroca del artista, el literato ideal no es el erudito sino el hombre de mundo. El novelista debe aunar en sí aptitudes literarias y experiencia vital. En Klinger observa Morgenstern un pensamiento moral y viril digno de imitar e implantar en los lectores alemanes. Pensamiento que también puede verse en la poesía de Klopstock, en las tragedias de Schiller y en la "novela de formación"- ("Bildungsroman") ³⁷. He aquí la primera mención del término, a esta le sigue un desideratum normativo acerca de las cualidades que debe tener el género que dicho término define. La novela de formación debe despertar la forma viril de pensar y la fuerza de carácter así como "armarnos contra las tormentas de la vida y los golpes del destino" ³⁸. Sin embargo hay según Morgenstern novelas de este tipo que no muestran con claridad al lector los pasos que ha seguido su protagonista al formarse. Esa falta de transparencia achacable a ciertas obras de Goethe, Wieland y Jacobi, según Morgenstern, no tiene lugar en Klinger. En sus novelas se ven "no sólo héroes novelescos, sino héroes: hombres" ³⁹. Dicha

³⁷. Morgenstern, Karl, ibid., pág.53.

³⁸. ibid., pág.53 (infra).

³⁹. ibid., pág.54.

afirmación le permite acabar el artículo con una proclama característica de su, al menos poéticamente retrogrado, culto al coraje: "vivimos en una época en la que Europa necesita hombres" ⁴⁰. La lectura de este primer artículo produce cierta confusión. La aparición del término "novela de formación" no va acompañado de una definición del mismo. Por otra parte tampoco se especifica quién es el sujeto o el beneficiario de dicha formación, si se trata del autor, el protagonista o el lector.

El segundo artículo de la serie aclara la definición del término. Para empezar el autor es consciente de la novedad que supone su utilización: "Hoy quiero hablar del principal arte de hacer novelas que me permitiré llamar por una palabra, según mis conocimientos todavía no utilizada, novela de formación" ⁴¹. Tras una revisión de la teoría de la novela en su país, Morgenstern acusa la escasez de literatura al respecto. La necesidad de que se escriba una obra con espíritu filosófico y lectura crítica sobre la novela no había quedado cubierta por el ensayo de Blanckenburg ⁴². Una condición previa para hablar de novela radica, según Morgenstern, en la demarcación de ésta con respecto a otros géneros, en cierta medida afines. Concretamente del drama

⁴⁰. ibid., pág.54, (infra).

⁴¹. Morgenstern, Karl, op. cit., (1820) en Rolf Selbmann (ed.) 1984, pág.55.

⁴². ibid., pág.55 (infra).

,afín al género por representar al hombre, y de la epopeya afín por su carácter narrativo ⁴³. El primer establecimiento de fronteras lo realiza el autor sirviéndose de un capítulo de Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister. En este Wilhelm , el protagonista, y Serlo, director de la compañía teatral a la que aquél se ha unido comentan las diferencias entre el drama y la novela. La conclusión fundamental es que mientras que en el drama se ofrecen caracteres y actos en la novela aparecen sentimientos y sucesos. Esto encuentra su explicación según Goethe en que la novela tiene un tiempo con el que no cuenta el drama para la expresión y el desarrollo de los caracteres. De ahí que el drama presente los caracteres como acabados ⁴⁴. Esta idea, ya adelantada por Blanckenburg ⁴⁵, también la comparte Morgenstern que sin embargo no acepta la conclusión que a partir de ella saca Goethe, a saber: que el héroe novelesco es pasivo y el dramático activo. Aquí el autor del ensayo se resiste a aceptar esta unilateralidad en la representación del alma humana. Si la novela está más capacitada que otros géneros para esta representación, por qué no puede tener lugar en ella con igual derecho lo "enérgico, grande y sublime" que lo tierno, agradable y bello" ⁴⁶.

⁴³.ibid., pág.56.

⁴⁴.ibid., pág.56.

⁴⁵. Blanckenburg, Christian Friedrich von, op.cit., pág. 55.

⁴⁶.Morgenstern, Karl,op.cit.,pág.58

Acto seguido se da paso a la distinción epopeya-novela. Mientras que en la primera se da lo prodigioso como un elemento esencial, en la segunda sólo aparece en casos en que la necesidad poética así lo determina ⁴⁷. En la epopeya predomina el lenguaje de la solemnidad propio de la edad heroica y en la novela predomina el lenguaje sereno de la historia, en una abundan las imágenes naturales en otra los conceptos culturales, una es regida por el entendimiento práctico y costumbres no depuradas, otra por el entendimiento teórico y la moral ⁴⁸. Pero ante todo el rasgo distintivo de una y otra radica en la presentación de caracteres en la epopeya, frente a la representación de procesos psicológicos en la novela. Esto provoca una reducción del alcance del destino, comunitario en el caso de la epopeya que se individualiza en la novela, y la aparición de un cambio de fuerzas: en aquella el héroe modifica el mundo, en la novela el héroe se ve modificado por el mundo ⁴⁹. Morgenstern que, embebido en su culto al coraje, rechazaba el carácter paciente del héroe novelesco postulado por Goethe lo acepta ahora con otras palabras. La novela explica la representación de la paulatina formación del héroe. De esta forma, la determinación de las fronteras entre novela y epopeya le conduce al autor al concepto de novela de formación, "la más

⁴⁷. ibid., pp.59-60.

⁴⁸. ibid., pág.60.

⁴⁹ ibid., pág.60 (infra).

ejemplar, la más extendida y particular forma de la novela y la esencia de ésta frente a la epopeya" ⁵⁰. Llegado a este punto el autor nos proporciona una definición , a esta novela se la puede denominar "novela de formación" porque "representa la formación del héroe desde sus comienzos hasta un determinado grado de perfección" ⁵¹. Junto a esta característica, que nada añade a las apuntadas por Blanckenburg, el autor añade lo siguiente: la conocida denominación le corresponde a esta novela "porque mediante esta representación (de la formación del protagonista) fomenta la formación del lector" ⁵². Existen subgéneros de aquél: la novela filosófica que propicia una formación intelectualmoral y la novela de artista que fomenta una formación estética ⁵³. Las últimas líneas del artículo las dedica Morgenstern a valorar la contribución de Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister a esta tradición. Según él ninguna novela ha conseguido tanto éxito al representar la armonía general y la formación de lo puramente humano, en ella asistimos a la formación de un hombre no de un artista o de un hombre de Estado ⁵⁴. El resultado final es el acercamiento del todo a la vida real donde el hombre no es

⁵⁰. ibid., pág.64.

⁵¹. ibid., pág.64 (infra).

⁵². ibid., pág.64 (infra).

⁵³. ibid., pág.65.

⁵⁴. ibid., pp. 65-66.

sólo meramente determinado por el mundo circundante pero tampoco se desliga totalmente de él ⁵⁵. El "spiritus rector" de este proceso es, como Morgenstern señala en el tercer artículo de la serie, la formación armónica y conforme a la naturaleza de la totalidad del ser humano ⁵⁶. El que la novela de Goethe merezca un capítulo aparte en los artículos de Morgenstern está en consonancia con la acogida que aquella había tenido tras su publicación. Ya es conocida la frase de Friedrich Schlegel en la que se asevera: "la revolución francesa, La Teoría de la Ciencia de Fichte y el Meister de Goethe son las tendencias más importantes de la época" ⁵⁷. Efectivamente, para los románticos alemanes esta novela se convierte en la piedra de toque a partir de la cual se puede novelar, siguiendo su modelo o desviándose de él ⁵⁸. De lo que no cabe duda es de que Morgenstern con sus afirmaciones da lugar a la apertura de la recepción de Wilhelm Meister como arquetipo de la novela de formación, recepción vigente hasta nuestros días.

En resumidas cuentas, la importancia de la aportación de Morgenstern al debate radica ante todo en la creación del

⁵⁵. ibid., pág.69.

⁵⁶. Morgenstern, Karl, op. cit. (1824), en Rolf Selbmann (ed.), op. cit., pág.98.

⁵⁷. Schlegel, Friedrich, en Fragmente 1797-1798.

⁵⁸. Ejemplo de seguimiento es Franz Sternbald Wanderungen de Ludwig Tieck, ejemplo de consciente desviación Heinrich von Ofterdingen de Novalis.

término y en el sólido establecimiento de Wilhelm Meister como modelo del género. Las definiciones que de este da, empero, son mucho menos interesantes que las consideraciones de Blanckenburg acerca de la novela , extrapolables sin ningún problema a la novela de formación. Aun considerando la 'historia de formación' como núcleo de la novela de formación y siguiendo así la tradición psicologizante de la misma, Morgenstern trivializa este modelo ⁵⁹. Mientras que en el Ensayo de Blanckenburg la formación es un elemento de configuración poética que subordina las partes a un todo novelístico, en Morgenstern la propia formación no es más que una simple unidad temática.

Como ya se señaló, en el ámbito germanohablante la teoría general de la novela es en muchos casos inseparable de la tematización teórica del género novela de formación. Blanckenburg al escribir el Ensayo y hablar de novela en general, lo hacía en buena medida acerca de la novela de formación. El caso de Hegel es similar pues aunque este último término no aparece en su teoría de la novela, las afinidades entre su visión general de la forma novela y la

⁵⁹. El más claro ejemplo es el tercer artículo de la serie que no merece mayor atención. De hecho es totalmente decepcionante. En este trabajo se generaliza tanto el término que se da a entender que toda novela buena es una novela de formación (véase Morgenstern, Karl, op. cit., 1824, en Rolf Selbmann (ed.), op. cit. 1988, pág 76) Con ello se le hace perder al término todo valor definitorio.

novela de formación son muy evidentes ⁶⁰. Hegel considera al género novelesco el más característico de la forma romántica del arte ⁶¹, forma que arranca de la Edad Media y que sucede al clasicismo, constreñido, según Hegel, a la Antigüedad. Si, en la Edad Media y el Renacimiento, el sujeto se propone con la narrativa hacer prevalecer un orden preexistente frente al caos del mundo circundante ⁶², si más tarde, hasta finales del Barroco, el sujeto ironiza acerca de esta casualidad y exterioridad ⁶³, la forma novelesca viene en los tiempos de Hegel a reflejar una relación con el mundo totalmente diferente. Este último ha dejado de ser dominio de la casualidad y se ha transformado en lugar del orden burgués, asegurado por policía, leyes, ejército y gobierno ⁶⁴. Las instituciones han reemplazado a la quimera y héroes con fines subjetivos e ideales han reemplazado a los caballeros ⁶⁵. La novela es para Hegel la epopeya moderno-burguesa donde se

⁶⁰. Numerosas interpretaciones, especialmente provenientes de los años sesenta, han considerado a la novela de formación expresión artística del idealismo objetivo hegeliano. En la escala de las formas de la conciencia se ha visto un correlato del héroe formandi de Goethe. En esta línea Lyotard afirma que la Fenomenología del espíritu es la gran novela de formación de la conciencia.

⁶¹. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Ästhetik (1842) con introducción de Georg Lukacs, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1965, Tomo I, pág. 498.

⁶². ibid., pág. 561 ss.

⁶³. ibid., pág. 565 ss.

⁶⁴. ibid., pág. 567.

⁶⁵. ibid., pág. 567 (infra).

representa el conflicto entre la prosa de las relaciones sociales y la poesía del corazón ⁶⁶. Para la realización de sus fines subjetivos el individuo no encuentra como obstáculos en su camino a dragones y encantadores, sino a la familia, el Estado y la sociedad burguesa como limitadores de sus fines ⁶⁷. La lucha que se entabla entre yo y mundo tiene como campo de batalla, y Hegel se esmera en especificarlo, los "años de aprendizaje" del individuo ⁶⁸. El proceso culmina con la asimilación del sujeto a las relaciones existentes y su entrada en la cadena del mundo ⁶⁹. Incluso, apostilla irónicamente Hegel, "se hace filisteo al igual que los otros" ⁷⁰. El carácter de instrumento de socialización que se le atribuye a la novela pasa a constituir parte orgánica del debate acerca de la novela de formación. Karl Rosenkranz, según D. F. Strauss el representante por antonomasia del «centro» frente a las que se ha dado en llamar «izquierda» y «derecha» hegelianas, corrobora el hecho: "el que se eleve la formación a rasgo distintivo del sujeto es lo que le concede a la novela un carácter tan

⁶⁶. ibid., Tomo II, pág.452.

⁶⁷. ibid., Tomo II, pág.567.

⁶⁸. ibid., pág.567.

⁶⁹. ibid., pág.567 (infra).

⁷⁰. ibid., pág.568 (infra).

particular" ⁷¹. Con Hegel asistimos a una ontologización y absolutización de la lucha yo-mundo a partir de la cual dicha lucha se convierte en una tarea ineludible del sujeto. No son pocos los que han visto la novela de formación goethiana como reflejo del programa de la filosofía idealista-objetiva. Jürgen Jacobs señala que es característica común de Hegel y Goethe la búsqueda de conciliación de lo general y lo particular que descansa en una concepción del yo como fruto de un proceso de socialización ⁷². Según Jacobs los "años de aprendizaje" narran el periodo en que la individualidad ha de elevarse sobre su primera particularidad y llegar a ser lo que ella es en sí. Esa ruptura del yo no acaba con la total enajenación del mundo ⁷³. Dicha afirmación de Jacobs se ve potenciada cuando Rosenkranz señala que Wilhelm Meister "debe aprender a distanciarse de sí mismo y a comprender con la actualidad del espíritu racional cada momento de su vida" ⁷⁴. El resultado de dicha formación es una cabal armonía de interioridad y exterioridad ⁷⁵. Rosenkranz entiende la novela como testimonio de la superación de la unilateralidad de la

⁷¹. Rosenkranz, Karl, "Einleitung über den Roman" en Poetische Mittheilungen, Magdeburgo, 1827, pág.3-40, cit. en Rolf Selbmann (ed.), op.cit., pp. 100-115.

⁷². Jacobs, Jürgen, Wilhelm Meister und seine Brüder, Munich, Fink, 1972, pág.100.

⁷³. ibid., pág.101.

⁷⁴. Rosenkranz, Karl, op. cit. (1827) en Rolf Selbmann (ed.), op. cit., 1988, pág. 114.

⁷⁵. ibid., pág.114 (infra).

conciencia subjetiva y como proceso de insturación de la omnilateralidad de la propia conciencia ⁷⁶. Independientemente de la adscripción o no de la novela de formación al idealismo objetivo, lo cual no deja de ser una especulación, sí puede decirse que esa centralización de la dialéctica yo-mundo da un nuevo impulso a la discusión sobre el género. El artículo de Rosenkranz comienza afirmando que si a todos los géneros les corresponde estar fundados en una idea, es la novela "el que menos puede renunciar a la idea como principio motor" ⁷⁷. Esto es así porque su interés radica en los cambios de los individuos, en la formación de su carácter ⁷⁸. Después de describir este proceso de formación, equivalente al de formación de su conciencia ⁷⁹, señala que es por ello "la constitución de la racionalidad el único objeto de la novela" ⁸⁰. En la medida en que la novela aspira a la representación de la vida real el autor pasa al examen de la relación entre aquella y la historia. Previamente vuelve a insistir en la superación de la subjetividad como condición previa común a escribir tanto

⁷⁶. ibid., pág.104.

⁷⁷.ibid., pág.100.

⁷⁸.ibid., pág.100 (infra).

⁷⁹.ibid., pág.100 (infra).

⁸⁰"son guiados desde su inicial unilateralidad y limitación a la comprensión de lo verdadero y ala seguridad de sí mismos a través de una serie de sucesos y circunstancias y son liberados del error al conseguir esta conciencia de verdad" ibid, pág.100.

historia como novela ⁸¹. Sin embargo esta definición también presenta matices; mientras el historiador reconoce en el fenómeno histórico los hechos reales del individuo, "el poeta eleva su conciencia a tal generalidad que él mismo posibilita la necesidad de su historia" ⁸². Para Rosenkranz la condición para que una novela sea obra de arte es ue en ella se dé la unidad de "poesía y verdad". Unas no cumplen esta condición por ser mera copia de la realidad cotidiana y otras por exceso de fantasía ⁸³. A pesar de su distinción de la historia, la omnilateralidad que debe instaurar la novela ("Roman"), posibilita que no se la confunda con la novela corta("Novelle") que presenta caracteres fuertemente determinados ⁸⁴. La norma de la novela debe aunar la particularidad de la novela corta y la generalidad de la novela histórica; en la novela por antonomasia la interioridad y la exterioridad de un individuo deben aparecer a un mismo tiempo ⁸⁵. La novela debe representar " el logro de la autoconciencia", mediado éste por el destino de cada individuo ⁸⁶. La variada relación del protagonista con su destino: positivo, indiferente o negativo sirve para

⁸¹. ibid., pág.100 (infra).

⁸².ibid., pág.102.

⁸³.ibid.,pág.103.

⁸⁴.ibid., pág.105.

⁸⁵.ibid., pág.103.

⁸⁶.ibid., pág.103.

distinguir tres tipos de novelas ⁸⁷. Sin embargo hay novelas que están por encima de toda calificación porque abren un mundo ideal que atrae todas las fuerzas del universo hacia sí ⁸⁸.

La contribución de Hegel y especialmente la de Rosenkranz permiten incardinar la problemática de la novela de formación ("Bildungsroman") con la idea de "Bildung" en su forma elaborada tal y como fue expuesta en 2.4. Incardinación esta que congenia plenamente con la posición básica de esta tesis doctoral. El adueñamiento del mundo en el distanciamiento de sí que permite la construcción de aquel como idea y la realización y el (re)encuentro de sí en ese mundo, es tematizado por la filosofía de la "Bildung" y expresado y configurado en la forma artística "Bildungsroman". Con dichas contribuciones al debate se cierran los prolegómenos de éste ⁸⁹. La acuñación (que no la definición) del término "novela de formación" por Morgenstern, la consideración de Los años de

⁸⁷. ibid., pp. 109 ss.

⁸⁸. Este es, según Rosenkranz, el caso de El Quijote, Wilhelm Meister y Titan de Jean Paul. La primera está generada por la idea de la superación de la conciencia cotidiana, la segunda entiende la vida como obra de arte y la tercera muestra el conflicto entre 'lo ingenuo', la aceptación de 'lo dado', y 'lo sentimental', la radical negatividad frente a esta inmediatez. En ibid., pp. 112-115.

⁸⁹. Curiosamente ni en Hegel ni en Rosenkranz aparece el término "Bildungsroman", en un periodo caracterizado por un gran interés por la producción de las mismas. De 1774 a 1842 escriben Wieland, Goethe, Novalis, Tieck, Jean Paul y Hoffmann un buen número de las novelas posteriormente adscritas, con mayor o menor acierto, por los críticos e investigadores al género "novela de formación"

aprendizaje de Wilhelm Meister como modelo del género y sobre todo el establecimiento por parte de Blanckenburg de la formación como una instancia poética ⁹⁰ y no meramente temática son los otros tres puntos significativos para el debate extraíbles de estos prolegómenos.

⁹⁰. "Remática" en términos del Círculo de Praga. Es decir una instancia responsable de por qué la forma es como es.

3.2.La ideologización del término

La utilización del término "Bildungsroman" en la obra de Wilhelm Dilthey marca el comienzo de la aplicación del mismo a estudios filológicos, pero también, como se verá más adelante, abre el camino de la fetichización ideológica y la nacionalización de la forma "novela de formación".

El primer lugar de la obra de Dilthey donde aparece el término es en Leben Schleiermachers ¹. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher supone para el autor un giro radical en la cultura alemana. Con él se cierra un periodo que, iniciado por Lessing y Kant, se podría caracterizar como "una época de formación interior" ². Todo el contenido vital de sus predecesores le lleva a Schleiermacher hacia la vida activa, "hacia el dominio de las ideas sobre el mundo" ³. En la época anterior, que prepara pero que no ha logrado aún una orientación activa del pensamiento, surge la novela de formación. Dilthey, desconocedor de los escritos de Morgenstern, cree estar introduciendo un término totalmente nuevo: "Quiero llamar a las novelas que salieron de la escuela de Wilhelm Meister novelas de formación" ⁴.

¹. Dilthey, Wilhelm, Leben Schleiermachers, Berlín, Walter de Gruyter, 1870.

². Esta denominación, "formación interior", hace justicia a la raigambre pietista que reanuda la reflexión sobre la "Bildung" en el área germánica. Véase ibid., pág. XI.

³. ibid., pág.X.

⁴. ibid., pág.282.

En Das Erlebnis und die Dichtung ⁵, Dilthey abunda en la caracterización de este género. Las novelas de formación expresan el individualismo de una cultura "limitada a la esfera de intereses de la vida privada" ⁶. Los escritores de las pequeñas y medianas ciudades alemanas son ajenos al poder del Estado, sus funcionarios y militares ⁷. "Esto atrae y les lleva a los poetas a hacer descubrimientos en el mundo del individuo y de su autoformación" ⁸. La figura de Schleiermacher es según Dilthey la frontera entre las dos principales etapas del idealismo alemán: el idealismo trascendental y el idealismo objetivo. La novela de formación se circunscribiría, según Dilthey, a la primera época. Por ello en esta novela, al representar la controversia yo-mundo, "no se refleja el mundo completo con todas sus deformaciones, ni la lucha de las bajas pasiones por la vida; lo áspero de la vida queda apartado" ⁹. Esto también diferencia a este tipo de novela exclusivamente alemana de otras novelas biográficas en las que también una historia de formación

⁵. Dilthey, Wilhelm, Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig, Teubner, 1906 (ed. española Vida y poesía, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1945).

⁶. ibid., pág.327.

⁷. ibid., pág.328.

⁸. ibid., pág.328 (infra).

⁹. Es evidente en muchos casos el ambiente patricio que reflejan las novelas de formación alemanas y el constreñimiento a la esfera privada y la consiguiente desconexión de la problemática político-social de su tiempo. Un contraejemplo es Anton Reiser de Karl Philip Moritz. Véase Dilthey, Wilhelm, op. cit. 1870, pág.282.

desempeña un papel de constitución poética , como en el Tom Jones de Fielding, pues la novela de formación "representa consciente y artísticamente lo universalmente humano en un decurso vital" ¹⁰. Lo que aquí viene a decir Dilthey es que la novela de formación está regida por un ideal de humanidad originariamente fijado por la filosofía y procedente del pensamiento de Leibniz y Herder entre otros, ideal que confiere sentido y distinción a este tipo de novela con respecto a otras formas afines. Esta tesis de Dilthey está en la línea de la sostenida en este trabajo. Además Dilthey mantiene fijo uno de los rasgos a los que hace mención Blanckenburg en su Ensayo: la omnisciencia del narrador: " Y sobre todo lo representado se elevan los ojos hacia el que representa pues esta forma artística tiene un efecto mucho más profundo que cualquier otro objeto en la vida y en el mundo"¹¹. Como puede observarse la propia estructura de la novela de formación es la que exige al narrador esta característica.

Sobre lo sostenido por Dilthey puede decirse que también hay novela de formación después de la época de Goethe, aun si bien este género histórico está sometido a los avatares del tiempo. Si en la primera Ilustración encontramos una novela ligada a un ideal de humanidad perfecta de tipo democrático, luego se encontrarán tanto novelas que pongan en entredicho

¹⁰. Dilthey, Wilhelm, op. cit. 1906, pág.328.

¹¹. idem, op.cit., 1870, pág.282.

de uno u otro modo este ideal como otras que sirven de correas de transmisión de lo que se entendió por realización nacional de este ideal de formación en el estado prusiano. La afirmación de Dilthey acerca de la germanidad de la forma también hay que relativizarla. Es obvio que la novela biográfica alemana presenta ciertos rasgos de "interiorización" y de afinidad con el idealismo que permiten circunscribirla al área lingüística alemana. Ahora bien si no se entiende dicha caracterización como algo histórico y estrechamente ligado a las concretas relaciones de producción de este área ¹², se puede caer en el peligro de fetichizar y ontologizar el género como forma literaria nacional. De hecho esto fue lo que ocurrió. Como muestra valgan las afirmaciones de Hermann Anders Krüger. Según este la novela de formación alemana "está marcada por llevar consigo una impronta nacional como ninguna otra forma" ¹³ Esta ha sido- prosigue Krüger- la auténtica "novela de los poetas y pensadores" en el siglo pasado y muy probablemente "lo seguirá siendo" ¹⁴. La perspectiva histórica de Dilthey se transforma en manos de sus sucesores en una comprensión tan popular como peregrina de la literatura. Esta no sólo

¹². Dichas relaciones están marcadas por un atraso considerable de la Revolución industrial y una permanencia en el poder de la aristocracia terrateniente más larga de lo normal.

¹³. Krüger, Hermann Anders, "Der neuere deutsche Bildungsroman" en Westermann Monatshefte, 51, Tomo 101, 1, 1906, pág. 270.

¹⁴. ibid. pág.270, (infra).

considera a la novela de formación la forma nacional alemana de novelar, sino que incluso pone a esta al servicio de la unidad alemana ¹⁵. Paralelamente a esta instrumentalización protofascista del género se da una tendencia en la llamada "ciencia de la literatura" a considerar la novela de formación como culminación y punto de encuentro de multitud de corrientes culturales. Max Wundt en su ensayo sobre Wilhelm Meister publicado en 1913 emparenta a la novela de formación con diversos géneros ¹⁶. La orientación hacia la vida interior la asemeja a la novela sentimental, pero en la medida en que no se queda en una renuncia del mundo sino que ahonda en su conocimiento se asemeja a la novela de viajes, y al no quedarse fija en ese conocimiento y elaborar a la vez una crítica sobre él tiene elementos comunes con la sátira ¹⁷.

Esta exploración del debate teórico acerca de la novela de formación no puede prescindir de ningún modo de la figura de Georg Lukács. La tematización del desajuste yo-mundo ocupa un lugar fundamental en su célebre Teoría de la novela ¹⁸.

¹⁵. La novela Hungerpastor de Raabe refleja según Krüger con perfecto acabamiento "el carácter nacional alemán que se caracteriza por la corrección externa, la capacidad de trabajo y la aptitud militar en la época de las grandes guerras de unificación" *ibid.*, pág.267.

¹⁶. Wundt, Max, Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals, Berlín/Leipzig, G.J.Göschen, 1913.

¹⁷. *ibid.*, pág.54.

¹⁸. Lukács, Georg, Theorie des Romans, Berlín, Luchtherland, 1920 (ed. esp. Teoría de la novela, Trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1970).

A pesar de haber sido escrita en la primera época de producción de Lukács, el hegelianismo de esta obra es evidente. Al igual que Hegel, Lukács considera el clasicismo clausurado con la Antigüedad. La novela es el género del desencanto. El héroe novelesco se caracteriza por el "extrañamiento del mundo" y el tema de la novela es "la vida problemática del individuo" o más exactamente "la historia del alma que de allí parte para conocerse, que busca la aventura para ser probado por ella" ¹⁹. El ejemplo señero del fracaso inevitable de esta aventura es para Lukács El Quijote. Sin embargo en la novela de formación, y concretamente en su modelo Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister "se representa la conciliación de la problemática vivencial del individuo con la realidad social concreta" ²⁰. Lukács se pregunta: ¿qué es lo que posibilita una solución tan satisfactoria de los problemas en la novela de formación? Sin duda alguna el optimismo formativo clásico, la convicción de que la "conciliación entre interioridad y mundo es problemática pero posible" ²¹. Por ello no es extraño - continúa Lukács - que Hegel entienda el camino de formación del que nos habla esta novela como una ampliación de la conciencia individual, "como fruto de la resignación" ²². Sin

¹⁹. ibid. pág.234.

²⁰. ibid., pág.135.

²¹. ibid., pág.135 (infra).

²². ibid., pág.136.

embargo para Lukács la novela de formación trata el problema de una forma mucho más sutil de lo que parece. Sí es cierto que Goethe cierra la novela con la armonía de yo y mundo, pero la armonización se lleva a cabo de forma oblicua haciéndonos ver la negatividad necesaria de ese proceso y dándole un doble final. El desajuste yo-mundo se supera por una parte en una "utópica idealización de la realidad" y por otra parte y al mismo tiempo con "la adaptación, la resignación y la renuncia" ²³. Dicho de otro modo la conciliación es meramente aparente, consiste a lo sumo en una configuración estética del destino.

La enorme injusticia que supuso la recepción tardía de la obra de Lukács se reproduce en el caso de Clemens Lugowski. En su ensayo Die Form der Individualität im Roman ²⁴ se rebela contra la irracionalidad en la que se hallaba sumida la filología alemana de su época. La utilización indiscriminada de términos como "alma", "vivencia" y "cosmovisión", en los que se puede observar la influencia de Dilthey, se daba con mucha frecuencia. La incapacidad explicativo-hermenéutica de dichos conceptos intenta ser superada en Lugowski mediante la categoría de "analogón mítico". Para el autor es indispensable al entender obras de arte relacionarlas con formas previas del mito. La filosofía

²³. ibid., pág.147.

²⁴. Lugowski, Clemens, Die Form der Individualität im Roman (1932), cit. sg. Francfort, Suhrkamp, 1976.

de la historia en que está basada la investigación de Lugowski implica que "los restos del pensamiento mítico han sido recogidos por estructuras estéticas, habiendo desaparecido ya su poder originario" ²⁵ (de esta premisa histórico filosófica también parte el capítulo 1 de este trabajo). El pensamiento mítico no puede ser considerado como arbitrario pues ,como señala Cassirer, presenta características formales y contenidos psicológicos: de hecho su principio fundamental es que "nada ocurre por azar" ²⁶. La relación existente entre el mito y la novela, el llamado "analogón mítico" ²⁷, sólo es esclarecida, según Lugowski por el constante distanciamiento del mito que las diversas etapas de la novela suponen ²⁸. La novela de caballerías es la ruptura del ideal heroico clásico y El Quijote la ruptura del espíritu de Cruzada de la caballería cristiana. El análisis de El Quijote de Lugowski es tremendamente interesante. El mundo psicológico de Alonso Quijano en el que se entiende la aventura como búsqueda consciente supone la ruptura del analogón mítico en el que se sostenía el Amadis ²⁹, pero la estructura de la obra magna cervantina es mucho más compleja.

²⁵. Schlafer, Hannelore, prol a *ibid.* pág.XIII

²⁶. Cassirer, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1925 TomoI, pág.63.

²⁷. Lugowski, Clemens, op. cit., pág.21.

²⁸. ibid., pág.43.

²⁹. ibid., pág.48.

La contraposición del mundo narrativo de la novela y el de las novelas cortas introducidas en la obra es digno de atención para Lugowski ³⁰. Este nos recuerda un momento crucial de El Quijote, el 'Capítulo 36' de la 1ª Parte, aquí Cardenio y Lucinda dejan de ser personajes de la novela cortesana que cuenta sus amores para integrarse en la narración central, siendo sus problemas resueltos por el barbero y el cura. Este episodio de la obra cervantina tiene un correlato en la evolución de la novela de su época. La novela corta deja de tener sentido autónomo, la analogía mítica de la novela cortesana y de la novela pastoril es llevada hasta sus últimas consecuencias que van más allá de sí para desembocar en una unidad estructural superior ³¹. En el Quijote se gesta la novela como género, dentro de la novela.

Según Lugowski el "analogón mítico" de la novela como género es la mediación por la que la forma de la individualidad pasa a ser parte constitutiva de ella. La forma en este caso no es el aspecto interno de la literatura sino su presupuesto interno, la manera concreta de elaborar una imagen del mundo ³². El problema fundamental con respecto a la novela y a la novela de formación consiste en determinar "qué significa que un personaje aparezca en una novela con la

³⁰. ibid, pág.46.

³¹. ibid., pág.50.

³². ibid., pág.10.

intención de ser alguien concreto, diferente de los otros personajes" ³³. Con la novela se convierte en forma literaria el hecho de que el mundo tenga sentido: "Mundo que el hombre no puede ver como una totalidad de sentido, sino como algo que permanece mudo y se debe aceptar en silencio"³⁴. Como se puede comprobar tanto para Lukács como para Lugowski la novela es la forma guía de la conciencia moderna. Con Lugowski se abren para el debate nuevas perspectivas que permiten tematizar más adelante la novela de formación como novela de identidad.

Otras consideraciones mencionables en la constitución del corpus teórico de la novela de formación son los trabajos de Kurt Forstreuter ³⁵ Robert Petsch ³⁶ y Melitta Gerhard ³⁷. El primero de ellos aborda la historia de la narrativa alemana en primera persona y considera la novela de formación como el lugar de abandono de esta primera persona en un género, el biográfico, propenso a ella. En la novela de formación la persona adquiere un valor concreto que exige en su representación una narración más objetiva, objetividad

³³. ibid., pág.9.

³⁴. ibid., pág.183.

³⁵. Forstreuter, Kurt, "Die deutsche Icherzählung" en Germanische Studien 33, Berlin, 1924.

³⁶. Petsch, Robert, Wesen und Formen der Erzählkunst, Halle/Saale, Max Niemeyer, 1942.

³⁷. Gerhard, Melitta, Die deutsche Entwicklungsroman bis zu Goethes Wilhelm Meister, Halle, Buchreihe der Deutschen Vierteljahrschrift, 1926.

lograda con la utilización de la tercera persona ³⁸. Petsch abunda sobre una de las características atribuidas por Morgenstern a la novela de formación su carácter formativo pero no didáctico, así en ella "se da la posibilidad de una formación más realista y más impersonal-idealista de la figura central" ³⁹. Melitta Gerhard introduce la diferencia que para ella existe entre la Entwicklungsroman (novela de proceso), género biográfico, centrado en la constitución de la psicología del protagonista principal y la propiamente llamada novela de formación que es un subgénero de aquella. La distinción de Gerhard me parece hermeneúticamente acertada. Toda novela de formación es una novela de proceso pero no toda novela de proceso lo es de formación. Como novelas de proceso se entienden todas aquellas "que tienen como objeto el problema de la controversia del individuo con el mundo, su paulatina maduración y su crecimiento en el interior de este mundo" ⁴⁰. La primera delimitación entre el género padre y la novela de formación nos la ofrece Ernst Ludwig Stahl, según él a la novela de proceso le falta la orientación que un ideal de humanidad confiere a las novelas de formación ⁴¹. De esta interesante consideración histórico-

³⁸. Forstreuter, Kurt, op.cit., pág.21.

³⁹. Petsch, Robert, op.cit., pág.521.

⁴⁰. Gerhard, Melitta, op.cit., pág.1.

⁴¹. Stahl, Ernst Ludwig, Die religiöse und die Humanitätsphilosophische Bildungsidee und die Entstehung der deutschen Bildungsromans im achzehnten Jahrhundert, Berna, Paul Haupt, 1934,

filosófica que auna el momento fundacional de la novela de formación al giro humanista que experimenta la filosofía alemana en la segunda mitad del siglo XVIII, se ha derivado otra mediocre tesis de clara intención instrumentalizadora del género en sentido nacionalista. Esta tesis entiende la novela biográfica de otras culturas como poco menos que una variante estilizada del "curriculum vitae" frente a la novela de formación que sería una obra de arte consciente. Esta recepción interesada de la novela de formación por parte de la filología nacionalsocialista explica el repudio de la generación de escritores y literatos de la postguerra por el término. Alfred Döblin dice acerca de la novela de formación lo siguiente: "si desea formar ¿por qué no da el autor clase?, ¿qué pretende al mezclar su ambigua erudición con una ficción literaria?" ⁴². Hay que esperar a que se asuma el trauma de la Segunda Guerra Mundial para que se reanude el interés por el estudio de la novela de formación. Que el Reallexikon der Deutschen Literatur dedique en 1958 una entrada al término "Bildungsroman" es una clara muestra de la reavivación que experimenta el debate ⁴³. Para Borchardt la obra fundamental de la narrativa alemana es Los años de

pág.4.

⁴². Döblin, Alfred, Aufsätze zur Literatur, Olten/Friburgo, Walter Verlag, 1963, pág.41.

⁴³. Borchardt, Hans Heinrich, "Bildungsroman" en Werner Kolschmidt, Wolfgang Mohr (eds.) Reallexikon der deutschen Literatur, Berlín, Walter de Gruyter, 1958, pp.175-178.

aprendizaje de Wilhelm Meister. Esta obra sobresale de toda la literatura novelística del siglo XVIII e incluye en sí todos los contenidos de la novela del XIX. Según Borchardt en el Meister se da la evolución de la fantasía embarullada al auténtico ideal de autolimitación y de la vida fantástica y egocéntrica a la realización de los ideales comunitarios ⁴⁴. La peculiaridad fundamental de esta novela es que todas las casualidades aparentes se incorporan a la idea principal. Esta incorporación está mediada por el significado simbólico de todos los acontecimientos ⁴⁵. Su elevada valoración del Meister le lleva a Borchardt a afirmar que toda novela de formación presenta un esquema trifásico: "años de aprendizaje", "años de andanzas" y "entrada en una esfera terreno-paradisiaca" ⁴⁶. El esquema es la trasposición de Wilhelm Meister a todas las novelas de formación, y constituye un arma hermenéutica de poco alcance. Una revisión de otros ejemplos del género permite ver lo descabalada que es la pretensión de determinar la estructura de la forma apoyándose sólo en unidades temáticas. Otra de las deficiencias del análisis de Borchardt radica en la pobreza teórica del mismo. Las intenciones de los autores de las novelas de formación que trata son dadas por válidas y se

⁴⁴. Borchardt, Hans Heinrich, "Der deutsche Bildungsroman" en Von deutscher Art in Sprache und Dichtung, Stuttgart/Berlín Kohlhammer, 1941, pág.3.

⁴⁵. ibid, pág.4.

⁴⁶ idem, op.cit., 1958, pág.117.

identifican inmediatamente con las intenciones del texto ⁴⁷.

Con Borchardt se da por terminado el ciclo de investigación literaria sobre la novela de formación. Ciclo que tiene origen en Dilthey y que se caracteriza por la ideologización del término y la ausencia de innovaciones teóricas. Como se ha comprobado la novela de formación pasa a ser considerado el género narrativo alemán por antonomasia con todas las consecuencias que esto trae. La huella de esta instrumentalización puede detectarse desde Krüger hasta Borchardt. Por otra parte la orfandad de innovaciones teóricas es manifiesta. En esta época se trabaja sobre un conjunto de rasgos de la novela de formación: características formales ligadas a la impronta psicológica de este tipo de novela (como la omnisciencia del narrador y la narración en tercera persona), características históricas (como la ligazón a un individualismo idealista que da lugar a una novela formativa pero no didáctica), características sistemáticas (como la diferencia entre novela de formación y novela de proceso). Pues bien todo este elenco no es nada más que un abundamiento de lo planteado en los prolegómenos del debate. La originalidad en esta época sólo se encuentra en dos teorías de la novela aparentemente lejanas de la ortodoxia

⁴⁷. El artículo de Borchardt de 1941 es en mayor o menor medida una serie de recensiones de lo que según él son novelas de formación. En esta serie se incluyen autores como Paul Ernst o Hans Grimm. Estos autores hacen una novela de formación propagandística de la ideología nacionalsocialista de "sangre y suelo". Por supuesto la mención a estos autores no se lleva a efecto en 1958.

académica: la de Lukács y la de Lugowski. Ambos tematizan la novela como género moderno y como consecuencia del desencantamiento del mundo. El primero de ellos establece las condiciones previas para una teoría social de la novela, el segundo posibilita la fundamentación antropológica de esta como proceso de identidad. Ambos autores son referencias inevitables para el cometido de llevar el problema de la novela de formación de la mera taxonomía filológica a una reflexión teórica válida y consecuente.

3.3. Últimas aportaciones

Fritz Martini abre la investigación contemporánea sobre el género novela de formación. Su artículo "Der Bildungsroman" ¹ confiere al debate un nuevo giro a partir del cual se abandonan las vacías categorías del humanismo burgués y decimonónico de Dilthey. Este último deja de suponer la referencia originaria de la discusión teórica, pues este artículo de Martini da a conocer por primera vez ante el público erudito los escritos de Morgenstern. Martini acentúa en la recensión que realiza de los tres artículos del profesor de Dorpat, que "novela de formación" es inicialmente "más un recurso conceptual para establecer la teóricamente deseable diferencia entre epos y novela que una región de la novela, que un género con peso específico propio" ². Martini expresa la necesidad de elaboración de una historia del término para evitar un inmediato abordamiento de un grupo de obras a la búsqueda de características comunes, proceder característico de la tradición tardo humanista que le precede. No hay que olvidar -señala Martini- que la novela de formación es una forma histórica que no permite una determinación previa como la sátira o la novela corta ³, sino que toda determinación formal del género no puede realizarse

¹. Martini, Fritz, "Der Bildungsroman" en Deutsche Vierteljahrschrift, Tomo 35, 1961, pp.44-63.

². ibid., pp. 45-46.

³. ibid., pág.62.

más que "post-festum" .

La memoria de investigación de Lothar Köhn puede considerarse una auténtica summa acerca del tema ⁴. En ésta se realiza un compendio y una valoración de la literatura sobre novela de formación hasta 1968 de características admirables por su precisión y su espíritu de síntesis. Köhn, particularmente piensa que se da un conocimiento dialéctico de la novela de formación que tan pronto "se estatiza como un cliché" como se mantiene vivo y se hace de uso indispensable ⁵. Esta doble cara de la novela de formación la diferencia según Köhn de otros conceptos genérico-literarios. Históricamente la novela de formación " es un logro de Goethe y sus contemporáneos que no tiene ni por contenido ni por forma ninguna comparación con novelas anteriores" ⁶. Tipológicamente debe diferenciarse la novela de formación "género o forma literaria histórica concreta" de la novela de proceso ("Entwicklungsroman") como un "tipo de construcción 'quasi supra-histórica'" en el que aquella se incluye ⁷. Para Köhn es precisamente "la apertura definitoria del complejo" la que da "las condiciones previas de su alcance

⁴. Köhn, Lothar, "Entwicklung- und Bildungsroman" en Deutsche Vierteljahrschrift, 42, 1968, pp. 427-473 y 590-632.

⁵. ibid., pág. 429.

⁶. ibid., pág. 435.

⁷. ibid., pág. 435 (infra).

hermenéutico" ⁸. En resumidas cuentas la novela de formación es un ejemplo específico y extremo de la dificultad de la investigación acerca de los géneros literarios. Una poética normativa del género no puede establecerse "en la medida en que la teoría siempre se ha postpuesto al objeto y adaptado a él" ⁹. De hecho, según la opinión de Malmede, que Köhn recoge, la utilización del término novela de formación es legítima pues nada "prohibe clasificar a un objeto bajo un punto de vista que no desempeñe ningún papel en la constitución del mismo" ¹⁰. Aquí se vuelve a abundar en el divorcio producción/teoría que marca el sino de la novela de formación y que, a mi entender, justifica la elaboración de este capítulo ceñido a la exposición de lo que la teoría de la novela y la ciencia de la literatura han dicho sobre ella. Con respecto a la posibilidad de una poética estrictamente descriptiva de la novela de formación Köhn también se mantiene escéptico. Una poética tal puede caer en el peligro "de trastocar el campo de visión si pretende obtener,... más que una ayuda heurística de tal descripción de este tipo de novela" ¹¹. Esta última consideración, sugerida a propósito de la tipología que Borchardt realizó en su artículo del

⁸. ibid., pág.614.

⁹. ibid., pág.630.

¹⁰. Malmede, Hans Hermann, Wege zur Novelle, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, pág.17.

¹¹. Köhn, Lothar, op.cit., pág.630.

Reallexikon ¹² es, según mi opinión, perfectamente válida y ha de ser un presupuesto de todo el debate contemporáneo acerca de la novela de formación. Ni un humanismo ateórico y descriptivo ni una normatividad previa y abstracta pueden aportar un conocimiento satisfactorio de la novela de formación. Sólo un ahondamiento en las categorías estéticas y en la impronta antropológica de las mismas puede encarar una investigación tal.

La publicación en libro de la habilitación académica de Jürgen Jacobs en la Universidad de Colonia es la segunda "summa" sobre el tema. Esta parte de la premisa estético-formal de que "se puede distinguir en el ajuste estético de la obra, lo concluyente de la solución a la que conduce la historia de formación de su héroe" ¹³. Jacobs afirma que este ajuste sólo se produce en el Meister lo que convierte a esta novela en norma del género. De hecho la norma no la cumplen ni los predecesores ni los sucesores de la novela de Goethe. Por ello Jacobs considera a la novela de formación un "género inacabado" ¹⁴. Es cuando menos discutible que para este autor un concepto genérico sólo sea aplicable a una novela. Jacobs coincide con la tradición al afirmar que la forma novela de

¹². Borchardt, Hans Heinrich, op.cit., 1958, pág.117.

¹³. Jacobs, Jürgen, Wilhelm Meister und seine Brüder, Munich, Fink, 1972, pág.25.

¹⁴. ibid. pág. 271.

formación aparece en la época de Goethe ¹⁵. A su vez estima que este tipo de novela transcurre a modo de curva vital de un solo sentido con la tendencia final hacia la armonía y el equilibrio ¹⁶. Otro de los elementos que Jacobs aprecia como característicos del género es el de debilidad y pasividad del héroe que exige una postura narrativa irónica ¹⁷. Consecuentemente el criterio de distinción entre novela de formación y novela de proceso es la mencionada tendencia al equilibrio de la primera: "La quiebra entre el alma llena de ideales y la realidad que se le opone, que se convierte para el héroe en problema existencial, debe ser al final superada" ¹⁸. Una historia de desilusión se convierte en una historia de formación ¹⁹. El trabajo de Jacobs resulta de interés en la medida en que supone una aplicación de los principios de la teoría de la novela lukacsiana a la novela de formación. La ironía representativa del camino de formación y la armonía final, no preestablecida, sino estilizada por las mediaciones ambiguas y simultáneas de la utopía y la resignación, son

¹⁵. ibid., pág.14.

¹⁶. ibid., pág.14 (infra).

¹⁷. ibid., pág.14 (infra).

¹⁸. ibid., pág.271.

¹⁹. Sobre todos estos temas abunda Jacobs en un libro recientemente publicado que viene a ser un compendio de lo escrito sobre el tema después de su habilitación. Jacobs, Jürgen/ Krause, Markus, Der deutsche Bildungsroman, Munich, Beck, 1989.

aspectos lukacsianos recogidos por Jacobs ²⁰.

Rolf Selbmann emprende una revisión teórica del género de dimensiones más modestas pero en absoluto exenta de interés. Después de trazar un panorama histórico del concepto de "Bildung" con referencia especial a Humboldt y de una exposición del debate acerca del concepto genérico ²¹, el autor formula su tesis. Se puede decir, señala Selbmann, que estamos ante una novela de formación cuando la historia de formación que ésta contiene entra en ella con el propósito de ser instancia unificadora e hilo conductor de toda la novela ²². Esto diferencia a la novela de formación de otras novelas en las que aparecen historias de formación: la novela picaresca, la novela biográfica de proceso, la novela social, la novela de época ²³. De esta manera la novela de formación no sería un género necesariamente teleológico de fin armónico. Por eso no es necesario normativizar la novela de formación a un modelo de perfección, ni a un subsiguiente desprecio de las parodias de novelas de formación como

²⁰. Esta referencia viene a testimoniar la hegemonía de los planteamientos metodológicos neomarxistas a principios de los setenta, época de la habilitación de Jacobs.

²¹. Selbmann, Rolf, Der deutsche Bildungsroman, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 1-39.

²². ibid., pág.40.

²³. ibid., pág. 40 (infra).

degeneración del género y caída en la superficialidad ²⁴. La definición de Selbmann me parece excelente, permite una descripción del género sin ideologizarlo ni constreñirlo a una época, como ocurre con Dilthey. Se trata de una definición crítica e histórica a la vez. Retoma la consideración de Blanckenburg de la formación como un elemento poético y no sólo temático de la novela de formación y al mismo tiempo permite seguir entendiéndola como forma históricamente condicionada.

Finalmente revisaré el reciente trabajo de Ratz sobre el tema ²⁵. Para éste la pregunta fundamental al encarar la investigación de la novela de formación es ¿de qué elementos comunes constan novelas tan dispares como por ejemplo Simplicissimus, Agathon, Wilhelm Meister y Nachsommer? Las diferentes problemáticas no nos conducen a pensar que sea el contenido lo común a todas ellas. Frente a la opinión de Martini según la cual la novela de formación está determinada por condiciones previas como el contenido, la temática, la cosmovisión, la intención y la función, Ratz cree que lo general en estas novelas ha de buscarse en la estructura narrativa ²⁶. El confusionismo en el que ha estado sumido el

²⁴. Cuatro señeros y paródicos contraejemplos de novelas de formación son Anton Reiser de Moritz, América de Kafka, Doktor Faustus de Thomas Mann y El tambor de hojalata de Grass, Véase, ibid. pág.41.

²⁵. Ratz, Norbert, Der Identitätsroman, Tubinga, Max Niemeyer, 1988.

²⁶. ibid., pág.1.

debate merece, según Ratz, que se cuestione la operatividad del concepto de novela de formación. Ratz plantea dos criterios para determinar la utilidad hermenéutica del término: la claridad de significación y la capacidad de subsunción ²⁷. Conceptos como novela de proceso y novela de formación no hacen, siguiendo la tesis del autor, justicia al carácter psicológico, pues proceso y formación hacen alusión más a un madurar pasivo , al despliegue de una esencia interna y sustancial en lugar de referirse a relaciones sociales y psicológicas ²⁸. Ratz, convencido de la necesidad de aplicación de los conceptos de la psicología a la investigación literaria, crea un modelo estructural al que se adecúa todo este grupo de novelas que deben ser denominadas novelas de identidad en la medida en que todas representan un movimiento de identidad ²⁹. En todas estas novelas se reproduce un esquema trifásico descrito por la psicología evolutiva de Erikson. En primer lugar se da una confusión de identidad: el conflicto normativo de la adolescencia a la juventud. A éste le sigue la reflexión sobre sí mismo, la condición previa para la identidad del yo, esta es la tarea del yo por antonomasia y la instancia mediadora entre los propios planes y la realidad social. Finalmente viene la síntesis: el intercambio asimilativo con el mundo externo en

²⁷. ibid., pág.2.

²⁸. ibid., pp. 4-5.

²⁹. ibid., pág.7.

el que la identificación se hace innecesaria ³⁰. Como señala Ratz, por ejemplo, en Nachsommer de Stifter no se da el primer paso y en el Simplicissimus de Grimmelshausen no se da el tercero, pero la capacidad de explicación de excepciones confirma el alcance teórico del modelo ³¹. Respecto al trabajo de Ratz se puede decir que es interesante su aplicación de conceptos de la psicología evolutiva a la literatura y que es encomiable su deseo de hacer claridad en el debate sobre la novela de formación. Sin embargo hay ciertos defectos que no han sido salvados. No se pueden utilizar los conceptos psico-sociales como si de imperativos se tratara. Este abuso del concepto convierte una deseable investigación acerca de la identidad del yo y de los procesos de socialización en literatura en un análisis reduccionista y normativo. Por otra parte, el concepto novela de formación no puede ser eliminado así como así. "Novela de identidad" no sirve para describir una forma literaria históricamente condicionada e íntimamente ligada a la filosofía neohumanista de la "Bildung". La denominación "novela de identidad", aun siendo legítimamente aplicable al conjunto de novelas que Ratz estudia es susceptible de ser concedida a producciones literarias realizadas en otras culturas o bajo presupuestos totalmente diferentes a los que dieron lugar a la producción del grupo de novelas que debe seguir denominándose novelas de

³⁰. ibid., pág.9.

³¹. ibid., pág.10.

formación.

Las conclusiones a extraer de las últimas aportaciones al debate de la novela de formación han de ser necesariamente eclécticas. Creo que la investigación acerca de esta forma ha de concienciarse modestamente de la imposibilidad de determinar la producción literaria susceptible de subsumirse bajo este concepto de otra manera que no sea post-festum, como ya adelantó Köhn ³². Es también claro que en la apertura definitoria del concepto radica la capacidad hermenéutica del mismo. Esto hace que hayan de ser desterrados de antemano el normativismo y el descriptivismo radicales. Por otra parte la aplicación de ciencias auxiliares a la investigación literaria es muy interesante siempre y cuando no se caiga en el reduccionismo.

Vuelvo a señalar que el constreñimiento de este capítulo a la teoría de la novela está motivado por la exigencia que de una exposición tal provoca el divorcio entre teoría y producción del cuerpo textual considerable como novela de formación. Sobre todos los principios históricos extra- e intraliterarios y metodológicos expuestos merece la pena recordar uno que me parece fundamental. La novela de formación es toda aquella en la que la formación del protagonista de la novela no sólo es tema sino también la fábula de la novela, en terminología aristotélica, o su rema, según conceptos de la Escuela de Praga.

³². Köhn, Lothar, op. cit., pág.629.

Segunda Parte: Producción

"Lo insuficiente se convierte en acontecimiento en la novela de formación" (Walter Benjamin).

Capítulo Cuarto: Historias de formación.

4. Historias de formación.

De ninguna manera puede hablarse de novelas de formación al enfrentarse con Parzival (siglo XIII) de Wolfram von Eschenbach y con Simplicius Simplicissimus (1668) de Grimmelshausen. El primero es un poema épico que data de unos tiempos en los que, aunque la grieta entre yo y mundo ya había abierto, en palabras de Lukács, una filoctética herida al sujeto, la novela estaba lejos de constituirse como forma. Lo cuestionable en el caso de Simplicissimus es la adscripción de su forma al modelo novela de formación. Adscripción ésta, como ya se verá, igualmente cuestionable para toda la producción considerada novela picaresca.

Teniendo en cuenta lo anterior, ¿a qué viene sacar a colación estas dos obras en un discurso aparentemente ajeno a ellas? A que reflejan las concepciones de la identidad de sus respectivas épocas. Ambas presentan a un sujeto encarnado en un personaje central al que van necesariamente aparejadas las teorías de la identidad contemporáneas por supraindividuales y ligadas a dogmas religiosos que éstas sean. El que ni el concepto de formación ni el de individuo tuvieran entidad hasta el siglo XVIII desautoriza denominarlas novelas de formación. Ambas son protonovelas, historias de formación, cuyo análisis desbrozará el camino en el examen de la producción novelística posterior.

4.1 La carga ritual del "Parzival" de Wolfram

Estimo conveniente aportar ciertos datos filológicos que deben ser previos al análisis de Parzival tales como notas y fechas acerca del autor y la obra así como una sinopsis de ésta que recoja los puntos más interesantes para la argumentación.

Wolfram nació en Eschenbach (Franconia) a finales del siglo XII. De su actividad pública sólo se conoce su participación en el concurso de poesía de Wartburg de 1205 en el que Klingsohr (posteriormente immortalizado por Novalis en Heinrich von Ofterdingen) ganó en todos los géneros excepto en el de cantos religiosos, aquí la fortuna sonrió a Wolfram. Junto a su señor, el Conde de Wertheim, hizo campaña al servicio de Felipe de Suabia en la victoriosa pugna de éste con el conde de Turingia por el cetro imperial.

En su obra no hay mención alguna a autores latinos, pero el conocimiento que en ella demuestra de teología, derecho y astrología hacen inviable la tesis, sostenida por algunos estudiosos, de que Wolfram fuera analfabeto. Tesis que por otra parte se apoya en unos versos suyos ¹. La posición más generalizada en el colectivo investigador es que Wolfram era autodidacto. Figura atípica ésta frente a la de los otros dos grandes poetas de su época: Hartmann von Aue y Walter von der

¹. "Doch wer so etwas von mir wünscht/erwarte hier nur ja kein Buch/ denn ich bin nicht Schriftgelehert" (Eschenbach, Wolfram von, Parzival, 15, 21-23, versión al altoalemán moderno de Dieter Kühn) ["Pero quien algo semejante desee de mí/ que no espere libro alguno/ pues no soy ningún escriba"].

Vogelweide, buenos conocedores del latín y de educación marcadamente académica. La elaboración de los dieciséis libros de Parzival tiene lugar entre 1200 y 1210. El tema del Santo Grial no es nuevo, procede de la tradición oral celta que llega a la corte francesa. Esto le sirve a Chrestién de Troyes para escribir Conte du Grial que es la fuente argumental de los libros tercero a decimotercero de la obra de Wolfram.

Las diferencias fundamentales entre uno y otro poema radican en la mayor extensión del alemán, 1800 frente a 1234 versos, y la diferente importancia concedida a unos u otros personajes. El héroe de Chrestién es Gavain el caballero ejemplar, fuerte valeroso y diestro con las armas. Perceval no es para él más que un cándido y soñador creyente en la Iglesia y sus dogmas. Según Wolfram, Parzival es un modelo para el hombre medieval en cuanto perseguidor del honor terreno a la vez que del favor de Dios, mientras Gawain es sólo un valeroso caballero de la Tabla redonda. Este cambio, aparentemente inocuo, introduce en la épica medieval la descripción del desarrollo psicológico del protagonista mediante la valoración moral de sus actos. Esta innovación sin precedentes diferencia a Parzival, por ejemplo, de El Cantar de los Nibelungos. Poema que según Heusler se caracteriza por lo trágico y lo heroico ². Wolfram

². "El alma de la antigua canción germánica es el heroísmo, concepto que no coincide con el ideal guerrero" Heusler, Andreas, Die altgermanische Dichtung, Berlín, Athenaion, 1923, pág.91.

reconvierte ese heroísmo no siempre victorioso en términos de creencia cristiana. El primero de los libros de la obra trata de la vida de Gahmuret, padre de Parzival. Del sexto al octavo y del décimo al decimocuarto se pueden leer las hazanas del caballero Gawan y su relación con la Tabla redonda. La evolución psicológica de Parzival se narra en los siguientes libros: tercero a sexto, noveno, y decimocuarto a decimosexto. Y es de estos libros de los que haré sinopsis.

Parzival es hijo de Herzeloyde, princesa de Gales, y de Gahmuret, el hijo menor del rey de Anjou. Su difunto padre tuvo una vida de aventuras, viajes y peligros. Estuvo casado con Belakane, reina pagana, de la que tuvo un hijo llamado Feirefis. La mano y el reino de Herzeloyde los obtuvo en un torneo. Poco después de saberse que ella espera un hijo, al que luego se llamará Parzival, Gahmuret parte en Cruzada para Tierra santa donde muere en combate.

Herzeloyde intenta por todos los medios apartar a su hijo de todo lo que se relacione con la caballería, e intenta hablarle de Dios en la soledad que caracteriza a la educación que para él ha escogido.

Sin embargo, cuando el azar le pone en relación con los caballeros, se apodera de Parzival el deseo de proezas. Se separa de su madre y se pone en camino a la busca de aventuras. El caballero Gurnemanz le aconseja que jamás promueva cuestiones inútiles. Siguiendo Parzival al pie de la

letra el consejo, obvia una pregunta vital. Deja de preguntar lo que significan las apariciones que se ofrecen a su vista cuando se encuentra en el templo del Grial y que explican el origen de la miseria del mundo. Después de perdida esta oportunidad, Parzival se dirige a la corte de Arturo quien le admite en la Tabla redonda. Después encuentra en su camino a Gundrie, mensajera del Grial, quien le reprocha no haber hecho la cuestión que le hubiera valido el reino del Grial. Parzival pretende a partir de ese momento encontrar el Grial sin el concurso divino. Después de cinco años de buscar en vano, encuentra al ermitaño Trevizent que le explica la naturaleza del Grial y la de Dios. Convertido a la religión y después de haber triunfado en varios combates, Parzival llega a ser rey del Grial ³.

Hay una cuestión que podría servir para iniciar nuestro comentario: ¿Es Parzival una novela de proceso (cf. 3.1 y 3.2)? Este tema debe interesar a todo crítico literario que busque una justificación previa a los conceptos que utiliza su ciencia antes de proceder a la práctica de la misma. Desde luego es llamativo que se plantee esta cuestión con respecto a una obra medieval en verso. Sin embargo no cabe duda que esa introducción de la evolución psicológica del personaje

³. La primera adaptación de Parzival al altoalemán moderno la realizó Johann Jacob Bodmer en 1778. La versión que utilizo en este trabajo data de 1986 y fue realizada por el escritor Dieter Kühn. En algunos casos me sirvo de la que llevó a cabo Wilhelm Hertz en 1897. Escogeré una u otra según crea que los fragmentos recogidos se amolden a lo que a mi entender quería decir Wolfram.

como tema, que tiene lugar en Parzival, es una innovación con respecto a la épica de gestas. Dicha introducción, paralela a la del criterio de valoración moral de las aptitudes heroicas de los personajes, traza el camino que lleva a la novela de proceso. Gerhard sostiene la misma opinión ⁴.

Lukács en su Teoría de la novela nos ha hecho atender a la relevancia que tienen los cambios artísticos en tanto que revelan los cambios en la configuración trascendental del mundo. Parzival es producto de un proceso de moralización del bagaje gnoseológico que había comenzado mucho tiempo atrás. La Iglesia se convierte a partir del Siglo VII en elemento orgánico de las relaciones de poder medievales. Una de las modificaciones que la cosmovisión debía sufrir era la derivada de la adaptación de los valores cristianos al aparato de poder germánico. El valor de la guerra como implantadora geográfica y social de los pueblos fue asumido con tanta lentitud como seguridad por la institución eclesiástica. La España visigótica fue pionera en esta labor. El más brillante de sus ideólogos, San Isidoro de Sevilla, dió muestra, en esta definición de epopeya, de conocer la necesaria tendencia del espíritu de su época: "se le llama canto heroico porque relata los hechos de los hombres valerosos; pues se da el nombre de héroes a los hombres que

⁴. "Durante la Edad Media la novela de proceso no es un subgénero de la prosa narrativa,... más bien es una vivencia todavía peculiar que aspira a dicha configuración. El poeta, pues se sirve de una forma tradicional para expresar esta vivencia distinta y novedosa" Gerhad, Melitta, op. cit., pág. 50.

por su sabiduría y su valor se hacen merecedores del cielo"
5.

Parzival no es la culminación de esta reconversión moral de la epopeya. Si se lee el trigesimooctavo Capítulo de la 1ª Parte de El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha, ese que trata del curioso discurso que hizo Don Quijote de las armas y las letras (cf.3.1), se ve hasta qué punto este proceso estará vigente hasta que la separación de la Iglesia del poder secular no sea un hecho. Lo que sí podemos decir es que la situación política de eclecticismo de valores en la época de Wolfram es la que permite la introducción del concepto de formación en las letras alemanas.

El destino del individuo dejará de estar totalmente comprendido en las fronteras del ritual desde el momento en que el sujeto ejerza de mediador en su cumplimiento. El tránsito de lo profano a lo sagrado (cf. 1.1.) podría ser integralmente objetivado por unas ceremonias cuando la figura sagrada que expresa el momento culminante de la formación humana era el cazador o el caballero germánico. Desde el momento en que esa figura sea el caballero cristiano el cambio será radical. Dicha figura es mucho más complicada porque su logro implica la sumisión a dos sistemas jerárquicos diferentes el humano y el divino. Estas dos jerarquías eran una en la sociedad sin escritura, donde el

5. San Isidoro, Etimologías, Trad. de José Oroz Reta y Manuel Marcos Casquero, Madrid, B.A.C, 1982, Tomo I, XXXIX, 9.

estado sacro consistía en el logro de la madurez laboral y social. La primitiva sociedad germánica responde con exactitud a este modelo. Pero la impostación en ella de las creencias cristianas, extrañas a los modos de convivencia y a los procesos de socialización imperantes, provocan la citada escisión de jerarquías. Esta extrañeza no radica exclusivamente en la procedencia no germánica de las creencias cristianas sino en su propio contenido. El carácter suprasensible, fundamentalmente extramundano y único del Dios cristiano contrastan con el naturalismo y el politeísmo germánicos. El caballero cristiano, figura final del proceso de formación humana, será aquel que cumpliendo los ritos de agregación a la comunidad de los caballeros se comporte con el valor y la destreza exigida a éstos. Pero, también tendrá que cuidar que sus hazañas no ofendan a Dios y sirvan para honrarlo ⁶. Wolfram nos explica en su obra en que consiste el nuevo ideal: "Was Leben so sich endet,/ Daß es Gott nicht entwendet/ Die Seele durch des Leibes Schuld./ Und er daneben doch die Huld/ Der Welt mit Ehren sich erhält/ Der hat sein Leben wohlgestalt"(827, 19-24, versión de Wilhelm Hertz) ["Aquel que culmina su vida/ sin que Dios le sustraiga/ el alma por los pecados de su cuerpo/ Y además el favor/ del mundo obtenga con honor / ese ha fraguado bien su vida"]

⁶ Por eso hay rasgos premodernos en Parzival. Este no es un vencedor de antemano, una figura totalmente predestinada, una repetición del héroe arquetípico. Es un personaje en devenir y no acabado.

Si ese Dios tiene sólo una manifestación derivada y precaria en el mundo de las apariencias, al ser una instancia eminentemente espiritual, la objetivación del carácter cristiano del caballero sólo puede darse en la conciencia. El rito no satisfará integralmente la expresión del paso sagrado-profano que supone la figura del caballero cristiano. La modificación del ritual afectará a ese elemento de refuerzo que para él supone el mito. La epopeya , que había ejercido esta función, tenderá a una forma que pueda expresar mejor la disolución de fronteras ritual/existencia cotidiana que provoca el avance del sujeto en la configuración de su destino. Eso explica la tendencia hacia la novela que instaura Parzival en la epopeya de su época.

El Grial pertenece al bagaje de la que Seznec llamaría tradición moral de la mitología (cf. 1.3): es el símbolo de la perfección que persigue la Iglesia militante y obtiene la triunfante. Según Chrestién, el Grial es la copa en la que José de Arimatea recogió la sangre de Jesucristo, después que Longinos le clavara su lanza en el costado. En Wolfram el Grial es la "lapix exilis" ("lapis ex caelis"), la piedra celestial de poderes mágicos traída a la tierra por los ángeles que permanecieron neutrales en la contienda de Lucifer contra Dios. Bumke señala que, aparte de la diferente forma externa que Chrestién y Wolfram le atribuyeron al

Grial, ambos piensan que tiene los mismos poderes ⁷. Estos son el suministro ilimitado de comida y bebida, la obtención de la eterna juventud por todo aquel que lo ve, la destrucción y reconstrucción del Ave Fénix, su invisibilidad por los paganos ⁸ y su inasibilidad por medio de una búsqueda consciente, pues el encuentro con él siempre es inesperado. La experiencia del Grial no se limita a una prosperidad material "sino que es apta para afectar a cada hombre individualmente; esto es a partir de la necesidad especial del receptor" ⁹. Dios ha asignado la defensa del Grial a los hombres. El primer defensor del Grial es el soberano, este honor recayó en Titurel, bisabuelo de Parzival por parte de madre. Las vírgenes guardan el Grial y los caballeros lo defienden. Estos caballeros hacen voto de castidad, sólo al rey del Grial le es permitido el matrimonio. Este destino dinástico de Parzival, en tanto único, tiene un carácter simbólico que no por ello deja de ser exclusivista. El hecho de que Parzival obtenga el Grial no es sino la situación

⁷. Bumke, Joachim, Wolfram von Eschenbach, Stuttgart, Metzler, 1964, pág.12.

⁸ Una característica propia del Grial pétreo de Wolfram es que sólo puede ser transportado por una persona sin pecado. Su peso es insoportable para toda la humanidad pecadora, pero es liviano para Repanse de Schoye la virgen portadora del Grial.

⁹ Esta opinión aparece en un excelente estudio de Joan Ramon Resina que realiza un estudio comparativo de todas las obras que se han ocupado del motivo del Grial en la tradición occidental. En este estudio se considera a Parzival la obra clásica por antonomasia. Resina, Joan Ramon, La búsqueda del Grial, Barcelona Anthropos, 1988, pág. 342.

emblemática de la fe triunfante, la pureza moral, el heroísmo caballeresco y la caridad bienhechora. Ahora bien, tras la lectura de la obra se ve con claridad que esta salvación integral, con honor sólo es posible para la casta caballeresca. Parzival obtiene la piedra porque su sangre es la de los reyes del Grial, los caballeros mueren con honor y en gracia de Dios al mismo tiempo por la nobleza de su sangre. La imagen que de Wolfram da la comunidad del Grial es el esbozo de un nuevo orden humano, una utopía social en la que el ideal tradicional de la nobleza caballeresca obtiene una orientación religiosa. El carácter utópico de esta imagen no oculta su elitismo.

Se ha hablado ya de la relación entre el proceso moralizante de la epopeya del siglo XIII y las relaciones de poder en él presentes. La adscripción de Wolfram a la ideología del poder secular de la Iglesia y el espíritu cruzado queda fuera de toda duda si se contempla el valor concedido por aquél al sacramento del bautismo. Por ejemplo Parzival sólo obtiene el Grial cuando logra que su hermanastro Feirefis, fruto de la unión de su padre con la reina pagana Belakane, se convierta al cristianismo. Esta noción del bautismo como rito de agregación a la comunidad cristiana, como entrada en lo sagrado no excluida al infiel, es indicio de en qué medida, ya en el siglo XIII, el cristianismo había alcanzado la condición de religión universalista. Esta situación viene históricamente

condicionada. Después del éxito de Saladino frente a la tercera cruzada en 1189 quedó clara la imposibilidad de victoria militar sobre el Islam. A partir de entonces se intenta una ofensiva ideológica que pondere el carácter universal y omnicomprendivo del cristianismo.

Si hay una obra representativa de la época ésta es el Willehalm último poema compuesto por Wolfram ¹⁰. En esta obra destaca un discurso de uno de los personajes, Gyhuc ¹¹, marcado por una frase: "Wir alle waren einmal Heiden" (306,55) ["Todos fuimos en el pasado paganos"]. Con ello se asegura que el rito de agregación cristiano puede, en potencia, ser cumplido por cualquier humano. Nadie nace cristiano, ni siquiera el hijo de padres cristianos y fajado como tal ¹². Por lo tanto la agregación, el bautismo es susceptible de realizarse aceptablemente en cualquier momento de la vida, sean cuales sean las circunstancias vitales previas. Aquí se asiste a un cambio radical. De los rituales de las sociedades sin escritura estrictamente ligados a una

¹⁰ El talante de esta obra por su temática, un drama familiar, y sus conclusiones, unidad del destino en la creencia religiosa, tendrá su eco en Natán el sabio (1778) de Gotthold Ephraim Lessing.

¹¹ Este discurso desempeña en este poema la misma función que en Natán el sabio lo hace la fábula de los tres anillos.

¹² "Wir sehen ausserdem ganz klar:/ Die Mutter die seit Evas Zeiten/ Kinder kriegte habe damit/ Heiden in die Welt gesetzt, / auch wenn sie Christen Gurtel trugen. / Das Heidekind der Christenfrau/ umschloß damit bereits die Taufe" (306,46-52) ["Además vemos muy claro/ que desde tiempos de Eva/ la madre que trae niños al mundo/ también trae a él paganos/ aunque estén fajados como cristianos/ El niño pagano de la mujer cristiana/ se recupera por el bautismo"].

época y a una circunstancia de la vida pasamos a una ritualización marcada por la evolución individual de un espíritu.

Hay un último aspecto ritual de Parzival que considero necesario mencionar. Es la interpretación de la paternidad como criterio de madurez. Parzival solo tendrá a su hijo Lohengrimm cuando el Grial haya venido a él por segunda y definitiva vez ¹³. Este rasgo viene a confirmar la importancia que desde el punto de vista de la nueva cosmovisión tiene el carácter humano del héroe. La fe cristiana de éste no es necesariamente equivalente a una observancia semi-mística del un voto de castidad. La apertura de la dimensión espiritual no excluye proyecciones vitales de otra índole: tampoco la paternidad ¹⁴.

Pero este poema como mito de refuerzo de unos rituales que o bien asume, o bien modifica, presenta más elementos. Sin duda alguna la mayor novedad del ritual instaurado es el concepto de divinidad, por otra parte centro mismo de las creencias medievales. Un Dios único y suprasensible que, sin duda alguna, altera la temática y la lógica interna del género épico.

¹³. Esta consideración de la paternidad es similar a la de Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister. Con el conocimiento de que Felix es hijo suyo y de Mariane, acaban los años de aprendizaje de Wilhelm y la novela de Goethe.

¹⁴ Resina señala la diferencia de otras historias del Grial, que hacen del rey del mismo poco menos que un ser asexuado, con la de Wolfram "cuyo héroe recibe a su esposa e hijos el día en que obtiene el reino del Grial" Resina, Joan Ramon, op. cit. pág. 53.

Si la naturaleza es sólo una expresión derivada de Dios, el contacto con él no tiene lugar a través de la experiencia. La totalidad del mundo antiguo, dada, es ahora una totalidad a constituir. De todas formas, todavía en la Edad Media esa constitución está garantizada por la fe, que salvaguarda la armonía pretérita sancionando la actividad trascendental del sujeto hacia un fin previamente señalado. Parzival recoge la experiencia de la divinidad como algo no dado, algo que debe ser vivido por el sujeto en su proceso de reflexión y por el individuo en su relación con el mundo. Aquí están esbozados todos los componentes de la idea de "Bildung" que ya había ofrecido Eckhart: una imagen ("Bild") divina guía y un camino formativo del hombre para constituirse a sí mismo con respecto a esa imagen. La divinidad sólo puede ser asida en la propia transformación. Wolfram nos advierte del carácter trascendental de la búsqueda de Dios haciendo que el sujeto sólo cuente con su certeza sensible como punto de partida. En una conversación de Parzival con su madre Herzeloyde se puede comprobar lo ingenuo de sus primeros pasos hacia el ser supremo. Un día el protagonista del poema mata un pájaro con un arma infantil y se lo enseña a su madre. Esta le reprocha haber matado a una criatura a la que Dios había dado la facultad de alegrarnos con sus cantos. Al adolescente le interesa saber más del tema y pregunta a su madre ¿qué es Dios? Ella le contesta: "Sohn, er ist lichter als der Tag /und hat einst zu den Menschen Frommen

/Menschenanlitz angenommen" (44,46-48, versión de Wilhelm Hertz) ["Hijo es más luminoso que el día/y en una ocasión para los hombres virtuosos/ tomó rostro humano"].

Días después al ver Parzival a un caballero de brillante armadura, cree haber encontrado a Dios y decide seguirlo. El azar lo lleva hacia asuntos de caballerías, separándolo de su madre. Esto nos da cuenta de en qué medida Wolfram estimaba que la experiencia de la divinidad no era satisfactoria si el individuo renunciaba a su comercio con el mundo. Ese mundo en el siglo XIII era la caballería. Herzeloyde había procurado que Parzival no repitiera la vida de su padre, intentando apartarlo de todo lo relacionado con torneos y cruzadas. Sin embargo la separación que provoca el destino era necesaria, en la soledad y aislamiento del mundo a lo que más podría haber aspirado Parzival era a valorar la naturaleza como analogía de Dios. De esta manera Parzival sólo habría dado el primer paso de su desarrollo: habría comprendido que Dios era imagen, pero ante ésta sólo habría tenido una actitud contemplativa, no consciente de que esa imagen supone una guía en un proceso formativo que necesariamente ha de tener lugar en el mundo de los hombres.

Tras la candidez infantil, vienen la inseguridad y el miedo que la figura divina le inspiran. Parzival toma demasiado al pie de la letra el consejo de Gurnemanz de que no haga preguntas ociosas y eso le resulta fatal. Al llegar ante la comunidad del Grial y ver todos los prodigios que se

producen ante sus ojos, no pregunta a qué se deben éstos. Dicha omisión revela su indiferencia ante el hambre del mundo ¹⁵ y le supone su apartamiento del Grial. Es precisamente entonces cuando más desea volver a ver las maravillas de la "piedra celestial". Parzival siente el abandono de Dios y llega a decir "...Rettet mich/ Und rettet Euer Bild in meiner Seele" [153, 31-32] "...Salvadme/y salvad vuestra imagen en mi alma" La referencia a "Bild" como "imago dei" vuelve a ser manifiesta. Perder la imagen de Dios en el alma es para la cosmovisión de Wolfram equivalente a perder toda esperanza, a privar de sentido a la existencia. Sentido que sólo puede ser aportado por el movimiento formativo del hombre en la configuración existencial de sí mismo conforme a la imagen divina sita en su alma. La duda que aflora en Parzival no tiene nada que ver con el escepticismo religioso de tipo ilustrado. Parzival nunca se cuestiona la existencia de Dios: "El conflicto del alma de Parzival no pone en tela de juicio el orden general del mundo para el poeta" ¹⁶. La crisis le lleva al protagonista a la terquedad, a la rebelión contra su destino hasta llegar a comprender que a los héroes los doblega el destino pero a Dios no.

De todas formas una entidad suprasensible necesita de ciertos contactos con los hombres. En la epopeya homérica y

¹⁵ Recuérdese la preocupación reinante en la Edad Media acerca de la escasez de los recursos por las hambrunas y las epidemias.

¹⁶. Gerhard, Melitta, op.cit., pág.27.

en la Eneida los dioses se guardaban para sí el derecho a la aparición cuando la trama del poema así lo exigía. En Parzival dichas apariciones son reemplazadas por las de la figura del mentor y del enviado.

La figura de la mujer es en Parzival pretexto e instrumento para erigir en dogma la nueva dignidad a la que aspira el hombre de armas del siglo XIII. La mujer aparece en cada una de las crisis «formativas» del protagonista "refractando sobre él el nuevo conocimiento adquirido, la nueva valoración de su personalidad" ¹⁷. En contraste a otras historias del Grial, la de Wolfram von Eschenbach perfila especialmente el papel de la mujer en la formación de la personalidad heroica. Herzeloide, madre de Parzival, le da las primeras pautas para regir su vida. Sigune, su prima, le recuerda los deberes para con su familia. Gundrie ¹⁸, la mensajera del Grial, le advierte de sus errores. Condwiramur, que finalmente se convertirá en mujer del héroe, despierta en su alma los primeros impulsos de la plenitud de vida que simboliza la posesión del Grial. Repanse de Schoye, la portadora del Grial, dirige la atención del caballero hacia

¹⁷ Resina, Joan Ramon, op.cit. pág. 66.

¹⁸ Gundrie le revela a Parzival su nombre. " El establecimiento de relaciones familiares indica que Parzival ha sido admitido en la sociedad humana, y que el precio de la admisión consiste en su participación en la culpa arquetípica de la humanidad: el pecado contra el origen, la destrucción del mundo de la inocencia que es también el de la ignorancia", Köhler, Erich, L'aventure chevaleresque, Idéal et réalité dans le roman courtois, París, Gallimard, 1974, pág.95.

la fusión de las voluntades divina y humana. El matrimonio con Condwiramur rubrica la culminación de su proceso formativo como rey del Grial. En este gran poema épico la mujer tiene encomendada la función de engrandecedora de la conciencia del hombre.

No menos importante es el contacto con el hombre adulto y experimentado. Gurnemanz dirige el aprendizaje caballeresco de Parzival. El desencuentro con Anfortas, rey tullido del Grial ¹⁹, marca el comienzo de las desgracias del héroe. Al no preguntar por el origen de los misterios del Grial demuestra indiferencia ante las penurias del hombre en la tierra y no cura la herida de Anfortas. La conversación con Trevizent aporta la reconciliación definitiva. Parzival comprende los misterios del Grial y ante todo lo inadvertido de sus apariciones. La iniciación al conocimiento debe partir del impulso íntimo del joven, pero el encuentro con el Grial sólo obedece a la voluntad de un Dios erigido en sujeto. Parzival comprende que el fracaso en el Palacio del Grial ha sido de orden moral. Y consecuentemente observa la necesidad de que la voluntad se someta a la defensa del Grial pues Dios

¹⁹ Anfortas ha sido destinado por nacimiento a la casta de los reyes del Grial, soberanos alejados de la turbulencia del mundo agitado por la escasez y el deseo. "No obstante este rey ha sentido la pobreza de desmaterializar el ser... y cabalgando en busca de la explicación de la felicidad que ya es suya recibe una herida irreparable en su cuerpo, cuyo dolor será irreparable cada vez que Anfortas contemple el Grial. La redención de Anfortas sólo será posible cuando aparezca un caballero que encarne la fidelidad y la pureza que él ha dispendiado", Resina, Joan Ramón, op.cit. pág. 198.

no puede ser forzado a actuar en ningún sentido. De esta manera ha quedado amplificado el concepto de divinidad en el alma de Parzival. Dios ha dejado de ser una abstracta afirmación inmediata, para convertirse en una totalidad omniabarcadora. Esta admite todos los tonos de la existencia con su claridad y sus tinieblas. La aventura ha conducido a Parzival a una vida que retiene la totalidad, la dimensión completa del ser. La existencia queda instalada en el ámbito de la esperanza, pero su movimiento, su conflicto, se desenvuelve en la lucha con la oscuridad. En la cosmovisión de Wolfram ésta no puede desaparecer si se aspira a una revelación, a una verdad.

Así se cumple la formación de Parzival conforme al ciclo ritual del universalismo cristiano, con sus tres momentos: culpa, dolor y salvación. El héroe no está exento de errores y estos le llevan a la verdad que es lo que realmente lo convierte en héroe. La condición heroica que en Homero es una condición natural-inmanente y estática, es en Wolfram punto de llegada, resultado final de un proceso. Proceso, que por las características especiales que presenta: interioridad psicológica y reflexividad, se puede calificar como formativo. La representación narrativa de este tipo de proceso es totalmente novedosa y distingue a Parzival de otros cantares de gesta y epopeyas artúricas de dentro y de fuera del área lingüística alemana.

4.2.El mundo como pecado original en "Simplicissimus" de Grimmelshausen

Hans Jacob Grimmelshausen nació en 1621. A la edad de trece años contempló cómo su ciudad natal, Gelnhausen, era saqueada por las tropas imperiales. Este episodio de la Guerra de los Treinta años es el primero que afecta directamente al autor, cuya vida estuvo marcada decisivamente por la agitación, la destrucción y la muerte. La experiencia cotidiana de dicha confrontación bélica es totalmente ajena a la caracterización de guerra de religión otorgada por la Historia Oficial. El ciudadano común de Centroeuropa la veía como un enfrentamiento de suecos contra austriacos, unos ayudados por franceses y escoceses, los otros por españoles, croatas y magiars. Alemania, vasto territorio en el que imperaba el más desolador vacío político, era tierra de nadie y por lo tanto escenario propicio de la guerra donde las potencias querían consolidar su dominio, lugar idóneo para la rapiña político-territorial y la vejación de la población civil. Tras el saco de su ciudad, donde había sido educado en la Escuela protestante de letras, Grimmelshausen vivirá diversas peripecias: rapto por una compañía de croatas, participación en campaña y en acciones militares a la orden del general Götz, vida en Hanau donde el gobernador militar lo condena por espionaje, etc. En 1649, un año después de la Paz de Westfalia, después de convertido al catolicismo, se casa y consigue un trabajo de cobrador. Después de ejercer

esta labor al servicio de diversos señores, acaba sus días como corregidor del obispo de Estrasburgo.

De estos últimos días de bonanza vital data su ocupación como escritor. En 1668 publica su novela más famosa El aventurero Simplicissimus. Esta, parcialmente autobiográfica, narra la vida de un joven, cuyo nombre no se menciona, que vive en una familia de campesinos y se dedica al cuidado de ovejas. Intentando ahuyentar al lobo, hace sonar una gaita lo que sirve para guiar a un destacamento de soldados a su pueblo que es saqueado por éstos. El protagonista huye atemorizado y es acogido por un ermitaño del bosque, quien en vista de su ingenuidad e inocencia lo llama Simplicius. Después de la muerte del ermitaño, diversas casualidades llevan a Simplicius a la ciudad de Hanau, donde por lo abrupto y chusco de su comportamiento es nombrado bufón del gobernador. Un clérigo le recomienda que para evitar problemas se haga el loco. El protagonista sigue con éxito estos consejos hasta que es raptado por una compañía de croatas. Abandona a estos para alistarse en los dragones donde adquiere gran fama bajo el apelativo de "Cazador de Soest". En realidad su fama nace más del latrocinio y el pillaje que de sus hazañas bélicas. En el apogeo de su gloria conoce a Júpiter un loco que, haciéndose pasar por la suprema divinidad, le habla de soluciones apocalípticas y visionarias para los males del mundo. Poco después vence en duelo incruento al "Cazador de Werl", impostor que intenta

usurparle su fama. Su suerte se tuerce al dejar embarazada a una joven con la que se ve obligado a casarse. Con el pretexto de recobrar su fortuna, que ha confiado a un mercader, parte a Colonia. Al llegar allí el mercader ya se ha fugado con su fortuna. Emprende viaje a París donde se convierte en entretenido de distinguidas damas. El "beau alman", así es llamado, contrae la sífilis por lo que ha de abandonar sus ocupaciones. Después de una serie de acontecimientos reencuentra al campesino con el que vivió en la infancia que le revela que su verdadero padre era el ermitaño. Después de descubrir su verdadero nombre: Melchior Sternfels von Fuchsheim, viaja al centro de la tierra sumergiéndose en el Lago Mumel y visita Rusia donde trabaja al servicio del Zar. Tras dar un viaje por el mundo, decide abandonar el fragor de éste y se retira a meditar como lo hiciera su padre. La decisión final es tomada gracias a la lectura de un texto de Fray Antonio de Guevara que es reproducido en el último capítulo de la novela.

¿Qué primera impresión se puede obtener de esta síntesis argumental? La disparatada sucesión de peripecias, lugares e identidades (tómense en consideración los diversos apelativos del protagonista) que Simplicius vive , visita y adopta resulta muy llamativa. Hohoff advierte que dicha sucesión ya es adelantada por el grabado que aparece en la portada de la

primera edición de la novela ¹. Un monstruo con formas de hombre, mujer, cabra, asno, pez y buey sostiene con una mano un libro abierto. Con la otra mano extiende dos de sus dedos, índice y meñique; uno hacia la figura de un árbol, el otro hacia la figura de un niño, figuras ambas que aparecen en el libro. Bajo el monstruo se hallan numerosas caretas. La alegoría para Hohoff está clara: tanto la multiformidad de la criatura como las caretas vienen a representar el desorden y el vaivén de la vida humana. Por su parte, las dos figuras del libro, el árbol y el niño, simbolizan los dos momentos fundamentales de la historia de la especie humana: el de perdición y el de salvación ². El árbol como conocimiento y experiencia del mundo tachada de negativa y el niño como prístina inocencia propia de Jesús Salvador. Sin embargo la adscripción genérica de la forma de esta obra ha sido un constante caballo de batalla para los teóricos. La crítica ideológica de antes de la guerra entendió la obra como novela de formación ³. No obstante, a partir de la postguerra se ha señalado que la referencia a la novela de formación ha hecho que no se tomen en consideración los escritos paralelos de Grimmelshausen. Esta acusación es cierta y puede concernir a otros casos. El ordenamiento de obras bajo el título "novela

¹. Hohoff, Curt, Grimmelshausen, Hamburgo, Rowohlt, 1978, pág.15.

². ibid., pág.12.

³. Alt, Johannes, Grimmelshausen und der Simplicissimus, Munich, Beck, 1936, pág.3.

de formación" se puede convertir en una prescripción crítica que impide en muchas ocasiones el desarrollo de un análisis adecuado de la obra. Rohrbach centra la discusión simpliciana en el problema de la identidad. La cuestión fundamental a dilucidar es para él si en el personaje de Simplicissimus se puede encontrar un "yo" ⁴. Frente a la opinión de Alt según la cual tanto en la novela picaresca española como en la alemana aparece un tipo que no cambia a pesar del colorido de la historia ⁵, Rohrbach sostiene que el personaje central de la novela es una serie de tipos ⁶. Para defender esta tesis establece una diferencia metodológica entre dos conceptos: figura y carácter. La figura es un personaje que desempeña una función en la obra y que está temáticamente enajenado de su personalidad ⁷. El carácter se da en cuanto un personaje muestra rasgos que no tienen ningún fin en la obra, carácter es una forma tardía propia de la ilustración y la condición previa de toda novela de formación ⁸. El rasgo fundamental del carácter es la continuidad y Simplex, siguiendo a Rohrbach, es un ejemplo señero de discontinuidad ⁹. En la

⁴. Rohrbach, Günther, Figur und Charakter. Strukturuntersuchungen an Grimmelshausen Simplicissimus, Bonn, Bouvier und CO. Verlag, 1959, pág.25.

⁵. Alt, Johannes, op. cit., pág.36.

⁶. Rohrbach, Günther, op.cit., pág.11.

⁷. ibid., pág.26.

⁸. ibid., pág.27.

⁹. ibid., pp.28-29.

misma línea Heselhaus indica que "los estados particulares del camino de la vida simpliciana no son niveles de un proceso sino trastueques satíricos" ¹⁰. Con Simplicissimus estamos ante un juego de máscaras. Dicho movimiento satírico tiene como base la concepción barroca del "teatro del mundo" ¹¹. Pero que se constate la discontinuidad multiforme del protagonista no autoriza, según Rohrbach, a decir que la novela se caracterice por la parataxis poética ¹². La estructura de la obra la proporciona la barroca visión crítico moral del mundo. Rohrbach señala que toda la literatura barroca es literatura comprometida en defensa de la creencia y la moral cristianas. El proceso de fabulación y moralización son pues uno y el mismo ¹³. El novelar discurre simultáneamente a la oposición pecado-penitencia que ha de culminar necesariamente con la expiación. Pero estimo que en Simplicissimus no se halla una expiación resultado de un proceso de maduración, como se hallará en el Raskolnikov de Dostoyevski. Crimen y castigo da una oportunidad de santificación al mundo, le concede un momento, el de arrepentimiento, en el que puede divisarse una luz de esperanza, una conciliación con la conciencia que puede

¹⁰. Heselhaus, Clemens, "Grimmelshausen. Der abentuerliche Simplicissimus" en Benno von Wiese(ed.), Der deutsche Roman, Düsseldorf, August Bagel, 1963, pp. 15-63, pág.52.

¹¹. ibid., pág.52(infra).

¹². Rohrbach, Günther, op.cit., pág.35.

¹³. ibid., pp. 36-37.

adelantar en la vida terrenal la felicidad trascendente. Para la conciencia barroca de Grimmelshausen el mundo es campo de la encarnizada batalla entre el pecado y la expiación,, pero dicha lucha no tiene conciliación posible dentro de sus fronteras. La única alternativa al mundo es la renuncia a él, de ahí la coda guevariana: "¡Oh mundo inmundo!, yo que fui mundano conjuro a tí,... pues yo no quiero nada de tí, ni quiero más esperar en tí" ¹⁴.

Pero esta renuncia es resultado de una experiencia mundana, de una búsqueda de la identidad que al final resulta fracasada. Ratz sostiene la tesis de que Simplicissimus es una novela de identidad frustrada por la cosmovisión barroca ¹⁵. La búsqueda de Simplicius tiene como punto de partida tres consejos del ermitaño: "conocerse a sí mismo, evitar las malas compañías y permanecer constante" ¹⁶. Estimo que la orientación que se les da a estos consejos en la novela los convierte más en un antídoto contra el mundo que en un medio para afrontarlo. Como señala Ratz el mundo en Simplicissimus no lleva a la identidad porque no permite la práctica de la

¹⁴.Guevara, Fray Antonio de, Menosprecio de corte y alabanza de aldea, Ed. de Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1984, pág. 156.

¹⁵. Ratz, Norbert, op. cit., pág.19.

¹⁶. "sich selbst erkennen, böse Gesellschaft meiden und beständig verbleiben" Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von, Der abentuerliche Simplicissimus Teutsch, ed de Dieter Breuer, Frankfurt, Deutsche Klassiker Verlag,pág.49, (ed.esp., Simplicius Simplicissimus, trad. de Manuel José González, Madrid, Cátedra, 1986, pág.78).

vida cristiana ¹⁷. Considero que la imposibilidad de esta realización del "yo" queda revelada por el precario repertorio de pautas de identidad que ofrece el mundo simpliciano. He hablado más arriba de la sucesión de máscaras y, sirviéndome del instrumental teórico de Rohrbach, de la condición de "figura" enajenada de todo "carácter" del protagonista de la novela. Según la cosmovisión barroca para la que la identidad del individuo no es algo de por sí sustantivo, la máscara es el único camino para ser alguien. Hay máscaras dignas como la del "Cazador de Soest" o menos nobles como la del "beau alman". Pero también hay máscaras que se sitúan mucho antes de los umbrales del carácter que las dos anteriores, y que son abiertamente prehumanas. Siguiendo los consejos del párroco de Hanau, Simplicius es vestido de becerro y se hace pasar por loco, única vía para poder expresar sus opiniones. El gobernador afirma: "es un irracional, porque dice las verdades a las claras; no obstante sus discursos, tan bien estructurados, son impropios de un mentecato" ¹⁸. Esta idea de la locura como lugar de la verdad puede considerarse consustancial a la tradición cristiana. Si el mundo está del revés, sólo podrá verlo cabalmente aquel que vea esa imagen invertida y degenerada al

¹⁷. Ratz, Norbert, op.cit., pág.23.

¹⁸. "Ich halte ihn vom einen Narrn/ weil er jedem die Wahrheit so ungescheut sagt/ hingegen seynd seine Diskursen so beschaffen/ dass solche keinem Narrn Zustehe", Grimmelshausen, H.J.Ch.v., op.cit., pág.162 (ed. esp., pág.170).

revés, como hacen los locos.

La solución a las penas de este Valle de lágrimas sólo puede ser de carácter nominal y utópico y formulable por seres marginales a una asfixiante realidad. "Júpiter", el loco que se cree la divinidad máxima, formula su utopía temporal de carácter apocalíptico. Este personaje pretende castigar a los hombres por sus malas acciones con un diluvio que ajusticiará sólo a los malos. Un héroe alemán y justiciero vendrá por su mandato (el de "Júpiter") a la tierra y pasará por la espada a todos los brujos, establecerá una legislación justa y conquistará todos los territorios infieles y unificará todas las religiones cristianas. Esta utopía visionaria, violenta e imperialista coincide en buena medida con los ideales de la Contrarreforma y la ironía con la que es tratada hace pensar que la opinión de Grimmelshausen al respecto o era ambigua o deseaba permanecer oculta. En lo que concierne a este trabajo de investigación hay que señalar cómo en el Barroco y más concretamente en la picaresca se llega a tomar conciencia de los extrarradios del mundo: la locura, la prehumanidad, la marginación como lugares más privilegiados para el juicio sobre el propio mundo. En el siglo XX esta huida y este no asimiento de la identidad se convierten en búsqueda tan desesperada como incansable de la misma. La obstinación del insecto de la Metamorfosis en reivindicar su carácter humano y de mantener firme mediante la introspección su aspiración a la identidad

es característica de este cambio. Gregor Samsa cuenta con los mismos materiales para la búsqueda de sí mismo que Simplicius: prehumanidad y marginación. Tanto para Kafka como para Grimmelshausen no hay solución, pero lo que para uno culmina en un heroico "decir no" que trae consigo el violento fin del protagonista, para el otro tiene como salida la extrañación del mundo.

De dicha extrañación, consumada al iniciarse Simplex en la vida de ermitaño no sólo tenemos un avance en la utopía temporal jupiterina sino también en la utopía espacial del Lago Mummel. Simplicius se sumerge en las profundidades de este lago guiado por silfos, seres maravillosos que tienen su reino en el centro de la tierra. Los silfos están gobernados por un príncipe que le explica a Simplex su función: la necesaria prevalescencia de las leyes natural y moral. El mundo ardería si los silfos desatendieran su cometido. Pero este incumplimiento sólo tendría lugar si "Venus o Marte dejaran de ser luceros de la mañana y la tarde, pues antes cesarían las generacione fructum et animalium y desaparecerían todas las aguas para que la tierra se incendiara por el calor del sol" ¹⁹.

Con estos pensamientos Grimmelshausen adelanta conceptos como los de "armonía preestablecida" o "conformidad de fines

¹⁹. "Venerem oder Martem, als Morgen und Abendstern verlieret/ denn es musten die generationes fructu et animalium erst vergehen/ und alle Wasser verschwinden/ehe sich die Erde von sich selbst durch den Sonnen-Hitz entzunde/calcinire", *ibid.*, pág. 440 (ed. esp., pág. 496).

con la ley natural". Aquí se da todo un avance del doble juego de la novela de formación de la época de Goethe. La formación como arrojada búsqueda de la identidad siempre tendrá como correlato más mediocre, pero a su vez más sólido y seguro, un continuo organológico y legaliforme que sirva para salvar lo abrupto y discontinuo de los avatares humanos.

En Simplicissimus se presentan las pautas de identidad de una época. Y aunque no se puede ver en ella una novela de formación, sí se observa la anticipación de ideas que llegado su momento y en compañía de otras nuevas posibilitará la constitución de la forma.

**Capítulo Quinto: La novela de formación del
siglo XVIII.**

5 La novela de formación del siglo XVIII

La condición previa para la aparición de esta forma es la génesis de la autoconciencia. Para que una historia de formación se convierta en sustrato de la novela hace falta que se entienda al sujeto como a un ser susceptible de formación y necesitado de ella. Es propio de la primera Ilustración un movimiento emancipatorio que se revela contra la inmadurez culpable en la que estaba sumido el hombre; este movimiento postula la determinación del individuo conforme a lo general y a lo normativo que en él hay. Sin embargo, poco a poco se va notando la insuficiencia del pensamiento sistemático para explicar la compleja realidad. De ahí nacen también las dudas acerca de una moral desarrollada por estrictas deducciones.

Las razones de este desplazamiento del acento en la segunda mitad del siglo XVIII son muy variadas. La preponderancia del cientifismo empirista de cuño antirracionalista y el conocimiento de otras culturas resquebraja la uniformidad normativa de las teorías antropológicas. Por otra parte la centralización del poder estatal debilita a la nobleza y potencia a una burguesía industrial que impone su ideología. En ésta es fundamental la noción de perfectibilidad humana, la firme creencia en que la naturaleza del hombre puede completarse guiada por la razón en una acción socialmente útil; por esto pierde pie el dogma del pecado original. El mandato pietista de autoobservación y examen crítico de sí mismo dirige la atención a las interioridades del individuo. Esto conjugado

con la pérdida general de convicción religiosa queda reconvertido en una ciencia de la experiencia del alma. Los fines de esta ciencia, madre de la psicología y de cuyo desarrollo queda constancia en la obra teórica de Karl Philip Moritz, son la creación de valores propios más que la aceptación de lo dado y la búsqueda de armonización entre la subjetividad y la objetividad. La relación de interioridad y exterioridad no se reduce al individuo, como ocurrirá en el neohumanismo, y está todavía regulada por la moral. Bajo estos presupuestos nace la novela de formación del siglo XVIII.

5.1. Contextualización comparatística de la novela de formación.

Este capítulo pretende diferenciar las novelas de formación de otras que por partir de presupuestos similares y arrancar en la misma época han sido incluidas, a mi entender erróneamente, en la producción correspondiente a este género novelesco. La novela de formación no es una mera aplicación de teorías pedagógicas, pero tampoco es una narración libre de pautas del desarrollo de la vida de un individuo. Los principios teóricos y en cierta medida extraliterarios entran a formar parte de ella, pero no a modo de imperativos como ocurre en la novela pedagógica. Por otra parte el azar apenas tiene sustantividad en la novela de formación. Mediante multitud de recursos literarios se tiende a un cierre circular en la representación del itinerario vital del héroe. Esta tendencia contrasta con la de la novela de desarrollo inglesa de la época, en la que se acude a un descarnado abandono en brazos de la casualidad de la peripecia y por tanto a una forma novelística mucho más avanzada cuya necesidad reside en sí misma y no en elementos externos. Esta liberación de las formas va en consonancia con la mayor rapidez en la transformación de la estructura social en Inglaterra que en el continente. La situación privilegiada de esta isla para el comercio internacional provoca una gran acumulación de capital. En estas circunstancias la reforma religiosa no se desenvuelve tan

convulsamente como en el resto de Europa y no entra en conflicto con la libertad de pensamiento porque la burguesía inglesa no necesita instrumentalizar la religión como arma de emancipación política como ocurre en Alemania y Holanda con el luteranismo y en Francia y Suiza con el calvinismo. Como señala Borcherdet de esta manera la burguesía inglesa eleva mucho la idea de sí misma y esto tiene su repercusión en la literatura y la ciencia ¹. En la novela de desarrollo inglesa queda convertida en forma literaria la soledad del hombre ante su destino.

El poder en Alemania sigue siendo detentado por la aristocracia terrateniente. La burguesía sigue aherrojada por la realidad de la pequeña ciudad-estado sin poder translimitar ese universo. Dilthey lo expresa preclaramente. Las novelas de formación "expresan el individualismo de una cultura circunscrita a la órbita de intereses de la vida privada" ². El productor de este tipo de novela, procedente de la burguesía, ve la realidad política como algo ajeno a él y elude toda confrontación crítica con el problema del poder y por ello se concentra en una autoformación consciente y pautada. La novela de formación es pues una forma que aspira a dejar de ser tratado sin dejar del todo de serlo, una forma que hace hincapié en el desarrollo de un individuo sin aventurarse

¹ Borcherdet, Hans Heinrich, "Von Richardson zu Wieland" en H.H.B., Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland, Leipzig, J.J. Weber, 1926, pág.216.

² Dilthey, Wilhelm, Vida y poesía, Trad, de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pág.369.

a representar con todas las consecuencias lo azaroso de su destino: un género parcial e híbrido, una novela que no se atreve a ser novela.

Con todo no es ésta la forma menos desarrollada de la época. De hecho está a medio camino entre aquellas novelas cercanas a los libros de instrucción y las propiamente novelas. Ahora me referiré en cierto modo a aquellas obras que no son novelas de formación por defecto y por exceso. Por defecto de desarrollo de la forma artística y exceso de principios instructivos: la novela pedagógica. Por defecto de pautas de categorización del destino y exceso de avance formal: la novela de desarrollo inglesa.

La novela pedagógica tiene una de sus cumbres más visibles en Julia o la nueva Eloísa (1760) de Rousseau. En ésta se nos narra la historia de dos enamorados de diversa extracción social, él es un pobre profesor privado, ella hija de un distinguido noble. Ambos se entregan a una pasión de la que nos queda constancia en sus cartas pues la novela es epistolar. Mas por la presión de las circunstancias externas han de renunciar a ser felices en común. Ella ha de casarse por intereses familiares con un hombre al que no ama. En su matrimonio encuentra satisfacciones en el regulado orden familiar, en la fidelidad a su marido, en la educación de sus hijos y en la vida en el campo y así supera la frustración de sus deseos personales. De esta manera llega a ser incluso una madre y esposa ejemplares. Ambos enamorados superan su pasión y reconocen el poder de la realidad, se evita pues

todo advenimiento de lo trágico. Tan sólo en lo más recóndito de sus corazones permanecen ligados ambos amantes. El recto actuar y la fortaleza suponen un contrapeso contra las turbulencias del corazón: la razón acaba triunfando sobre las pasiones.

A pesar de su final ejemplarizante La nueva Eloísa es una obra revolucionaria en la literatura europea porque supone, al menos en su primera parte, una reivindicación del amor como fuerza del sentimiento que da testimonio de la unidad del alma y el cuerpo humanos. Esa reivindicación se ve en buena medida desdicha por el desenlace de la novela que viene a confirmar el dualismo ilustrado del cuerpo y el alma al separar el amor espiritual del sensual³. Sin embargo la grieta ya había quedado hecha, esa reivindicación de los derechos del corazón exige a su vez un cambio en el lenguaje literario. Este empieza a tomar en la expresión de las pasiones una forma diferente a la del lenguaje convencional de la sociedad. Con esta novela se da un paso de gigante hacia una constitución del sujeto moderno mediante la confianza en la sustantividad de los sentimientos. Síntoma de ello es que los personajes de esta obra comienzan a ver en las montañas, valles y bosques reflejos de su vida interior⁴. De todas formas este

³ El pensamiento de Rousseau va más allá del de la Ilustración, pero al mismo tiempo no puede liberarse totalmente de los postulados de ésta.

⁴ Esta tendencia es observada críticamente por Borchardt. La intensificación de la autoconciencia incrementa la riqueza interior y la disponibilidad creativa de los hombres. Pero eso trae como consecuencia una de las enfermedades de la época el "wertherismo": "mediante el culto al yo estos hombres se

incremento de atención, esta hipóstasis del individuo de la novela pedagógica de Rousseau no hemos de confundirla con la orientación de la novela de formación. En La nueva Eloísa asistimos a una extremada atención al individuo, pero no a un desarrollo del mismo y ni mucho menos a una formación. Se parte de unos principios estables, los del orden burgués, y se circunscribe toda la trama de la novela a una sólo problemática resuelta unidireccionalmente. La problemática es el amoldamiento o no a la normativa moral previa que ese orden estatuye. El seguimiento de ese orden por parte de los enamorados predetermina su destino lisonjero. De no haber tenido lugar ese seguimiento el cierre hubiera sido necesariamente trágico. La experiencia de los personajes no tiene valor por sí misma, no puede materializarse en una formación, el carácter positivo de dicha experiencia sólo viene a constatar la bondad de unos principios morales.

Algo parecido ocurre en Heinrich Stillings Jugend (La juventud de Heinrich Stilling, editada por Goethe en 1777), autobiografía de Johann Heinrich Jung ⁵. Este libro cuenta

convierten en contraejemplos de todo lo armónico, ... Viven tan sólo en la esfera de sus sentimientos e ideas" Borchardt, Hans Heinrich, Der Roman der Goethezeit, Urach/ Stuttgart, Port Verlag, 1949, pág.16. De alguna manera la historia personal se va convirtiendo en patogénesis, en "historia morbi".

⁵ Grund 1740-Karlsruhe 1817. De extracción humilde fue conocido ante todo por el nombre de Jung Stilling. Esta autobiografía suya pertenece tan poco a la historia de la novela como todos los libros de confesión pietista pues estos tienen una intención edificante más que artística. Sólo en las "Confesiones de un alma bella" de Goethe, sexto libro del Meister, adquiere este género dimensión literaria.

el ascenso de Jung, un auténtico prodigio de promoción social, de aprendiz de sastre y profesor rural a estudiante de medicina, oculista, profesor de economía en Marburgo y consejero de la corte en Karlsruhe. Esta serie de transformaciones las atribuye Jung a la Gracia de Dios y le confirma su creencia en una comunicación inmediata con la divinidad. Nacido en círculos pietistas y puesto en contacto desde muy joven con la mística y la alquimia Jung gesta una personalidad infantil tendente en exceso a la fantasía. De ahí que su primer encuentro con el mundo externo, en la escuela, sea insatisfactorio y prefiera refugiarse en sus cábalas y ensoñaciones. El hiato entre realidad y fantasía es superado mediante la religiosidad. Hace un pacto con Dios y a partir de entonces sólo espera la guía de su Gracia. Esta creencia en la Providencia eleva la falta de confianza y de autorresponsabilidad a principio vital. Ante una obra de este tipo no sólo no podemos hablar de novela de formación, sino ni siquiera de novela. Aquí se nos presentan una serie de materiales no dotados de estilización artística alguna, pero que constituyen un interesante documento histórico pues dan testimonio de una tendencia de la época. Los libros de confesión pietistas con su repliegue del sujeto sobre sí mismo sirven de caldo de cultivo a la novela de formación. De todas formas no se ha de olvidar que parten de presupuestos muy diferentes a ésta. Es cierto que la comunidad lector-narrador de la novela de formación del siglo XVIII tiene una versión más fuerte en la tradición autobiográfica pietista en la

identificación autor-héroe. Sin embargo, como recuerda Selbmann, la autobiografía pietista busca una purificación y no una formación. La pasividad del héroe de la novela de formación que deja que las circunstancias incidan en él es en este tipo de autobiografía un abandonarse en las manos de Dios ⁶.

Uno de los productos más característicos de la llamada novela de desarrollo inglesa es Tom Jones (1749) de Henry Fielding. La obra narra la infancia y juventud de un expósito al que se encuentra recién nacido en las dependencias del Señor Allworthy, noble del condado, que lo adopta a despecho de la maledicencia general. La maternidad se atribuye a una joven de mala reputación, Jeanette Jones, por lo que el niño recibe el apellido de ésta. Tom se revela como un muchacho travieso pero de buen corazón, totalmente diferente a Blifil, sobrino de Allworthy con el que comparte techo y formación. Desde el principio su protector se decanta por Tom de quien admira su bondad, refrendada en ciertos episodios. Esto le granjea la enemistad de sus preceptores: el párroco Thwackum y el filósofo Square. Tom está enamorado de Sophie Western, joven noble del condado que corresponde su amor. La tía de Sophie sin embargo prefiere a Blifil, el heredero legítimo, y mediante intrigas fomenta la unión. Las diferencias de parecer entre Sophie y su tía ante la imposición de matrimonio hacen que la muchacha se encierre. Tom se sirve de la amistad con el Señor Western para hablar con Sophie

⁶ Selbmann, Rolf, op.cit., 1984. pp. 52-53.

haciendo las veces de un falso mediador, pero es descubierto. Esto da pábulo a Blifil y los preceptores para enemistarlo definitivamente con Allworthy que lo arroja de su casa.

Tom se va a vivir a Londres. Allí se distingue por su generosidad con sus míseros caseros los Miller, y por su éxito con el bello sexo. Posteriormente es encarcelado por un duelo en el que ha malherido a un caballero. En realidad era éste el que había ofendido a Jones e iniciado el duelo, pero una serie de testigos atestiguan sorprendentemente contra él. Finalmente el panorama se aclara para el protagonista. Miss Waters, una de sus amantes, no era otra que Jeanette Jones, que a pesar de haberse acostado con Tom, no había cometido incesto porque, tal y como ésta declara a Allworthy, Tom es hijo ilegítimo de su hermana y sobrino suyo. Por otra parte en el juicio el caballero, que resulta ser el amante actual de Jeanette, declara a favor de Tom. Se descubre que los testigos estaban pagados por Blifil y que éste había interceptado una carta de su madre en la que confesaba también la maternidad de su hermanastro Tom. Todo esto devuelve a Tom el favor de Allworthy, defenestra a Blifil y por supuesto permite a Tom desposar a su amada Sophie.

El hecho de que la novela comience con el nacimiento del personaje constituye un indicio acerca del valor que cobra la vida de Tom Jones en la narración. El itinerario vital representado tiene un comienzo objetivo y externo a la voluntad del protagonista lo que sirve para introducir

el tipo de acontecimientos que la obra narra así como la modalidad de la narración escogida. Estamos ante acontecimientos observacionales y computables por su exterioridad; incluso los sentimientos más íntimos, como el amor de Jones y Sophie Western tienden a la manifestación externa, llegando al menos en su expresión más tímida a la verbalización. Ese impulso a la verbalización, a la materialización, no es en absoluto crispado pues la objetividad de lo acontecido viene dada por el orden del mundo del que esta obra es tributaria. Obviamente ese orden no puede ser honrado en la novela más que por un narrador en tercera persona, cordial y omnisciente administrador de la trama. Este narrador es tan sabedor de la trama como palmario representante de ingenuidad cosmológica. El orden del mundo de Tom Jones está dado y es indiscutible. Por ello no podemos hablar de novela de formación. Como se ha visto en un capítulo anterior de este trabajo (cf. 2.4), la formación no sólo es despliegue en el mundo, sino construcción del mundo para la que, aparte de la experiencia vital (el despliegue antes mencionado), es necesario un repliegue sobre sí. Tom Jones no entra en conflicto con el mundo, por lo tanto la sucesión de los acontecimientos no va acompañada de evolución psicológica alguna. La problemática vital le viene resuelta a Jones por su condición de noble revelada al final de la novela. En caso de no haber pertenecido al estamento nobiliario jamás hubiera tenido un desenlace feliz el amor de Jones y Sophie. De todas formas se podría

incluso aventurar que, desde los presupuestos de esta obra, jamás hubiese habido sentimiento alguno de Jones hacia Sophie si éste no hubiera sido de alta alcurnia. Igualmente el comportamiento noble y desinteresado de Jones desde los primeros actos de su vida tampoco hubiera tenido lugar si no estuviera previamente determinado por la cuna ⁷. El obrar del protagonista no es obra de evolución alguna de su carácter, sino de su naturaleza. Un carácter acabado no puede servir de principio guía de constitución poética, como ocurre en la novela de formación. Sin embargo no se puede decir que se trate de un mero narrar episódico en el que domine la peripecia por la peripecia. Aunque la narración no esté pautada por elementos externos, quedan claras muestras de una configuración estético-literaria consciente. En esta novela hay una constante atención a la lógica de la obra. El narrador no sólo se limita a eliminar lo superfluo sino que menciona los momentos en los que lo ha realizado ⁸. En algún caso, también atendiendo a esta

⁷ Las diferencias estamentales están claramente marcadas por Fielding en todo momento. La nobleza de carácter como reflejo de la nobleza de sangre aparece en Allworthy, cuyo nombre «all» (todo) + «worthy» (valeroso) es una alegoría muy expresiva (Libro I, Cap.3) La mezquindad y el interés de la clase baja es representada, entre otros muchos lugares, en la descripción de la dueña de la posada en la que Tom pernocta cuando va camino de Londres (Libro 2, Cap.3) o en la descripción del infeliz matrimonio de Harriet, prima de Sophie, con el plebeyo irlandés Fitzpatrick (Libro 2, Cap.12). Cit. de Fielding, Henry, Tom Jones Trad. de Ramón Moix, Barcelona, Mateu, 1964.

⁸ Ejemplos de dicha mención se recogen cuando se elimina la conversación de cetrería en la que se embebe el señor Western distrayéndose del rescate de su hija (Libro 2, Cap.14), o cuando el narrador no da cuenta de la conversación que sostienen los dos enamorados en un ansiado encuentro (Libro 3, Cap.6). Así mismo un ejemplo de un retomar de hechos anteriormente sucedidos, que escaparon a la narración por ser laterales pero que explican

lógica narrativa, se dedican capítulos a revisar a posteriori acontecimientos pertinentes para la sucesión narrativa que no han podido ser contados anteriormente. Esta fidelidad causal es lo que hace que la denominación novela de desarrollo sea tan acertada ⁹. En resumidas cuentas Tom Jones es un claro exponente de la novela de desarrollo que coincide con la novela de formación en su atención preminente a un protagonista y en su fidelidad causal, pero difiere de ella en su desatención a la interioridad del sujeto y en su no remisión a pautas externas a la narración (como la idea de "Bildung"), por tratarse de obras de estilización formal y de conciencia estética muy elevadas.

La novela de proceso inglesa tiene en sí el germen de la libertad que caracterizará al género sin fronteras. Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy (1760) de Laurence Sterne, sucesora de la tradición de la novela de desarrollo, marcará el destino de la novela misma como espacio abierto por antonomasia a la experimentación estética. Si en Tom Jones era significativo el hecho de tener su inicio narrando las circunstancias del nacimiento del protagonista, en Tristram Shandy la particularización

otros posteriores en el tiempo pero narrados con antelación, lo tenemos en la explicación de la aparición de Western en casa de Lady Bellaston (Libro 3, Cap.10).

⁹La notación de los recursos artísticos da cuenta de una intensa consciencia estética sin duda apoyada por las fluidas relaciones entre estética y arte en la Inglaterra de la época. No ha de olvidarse que esta es la época de The Spectator y de nombres tan importantes en la historia de la estética como Addison, Dryden, Young, Gerard, Shafestbury, Blair o Burke.

es hiperbólica. Sterne no duda en remitirse al acto mismo de la procreación de Tristram para explicar su destino. Una pregunta inoportuna formulada por la madre al padre en el momento culminante del acto determina un desequilibrio en la transmisión de los espíritus animales con los consiguientes desarreglos en la personalidad de Shandy. A esta descripción le sigue un seguimiento milimétricamente pormenorizado de los acaeceres del día de su nacimiento. Este detallismo caricaturesco en vez de dar lugar a una exposición narrativa de la vida del protagonista produce un proceso autoirónico de la forma novela que empieza a preguntarse por su posibilismo como género en tanto que renuncia a abordar la problemática misma que había inaugurado. Ni siquiera se puede decir que acabe la novela cuando empieza la vida de Shandy, sino que mucho tiempo antes parece haberse reconocido que ese tema, en el que tanto esfuerzo en el detalle se había empleado, no era ni mucho menos tan importante ¹⁰. El periódico retorno de un supuesto hilo de la narración contrasta con un constante

¹⁰ La autodestrucción irónica es la culminación de cualquiera de los hechos narrados en la novela, ninguno de ellos parece tan insignificante que no merezca atención, pero ninguno de ellos consigue superar la propia insustantividad a la que les condena el juicio. Por ejemplo en el Capítulo I del Volumen V se da cuenta de un viaje en un carro tirado por mulas. De ahí el narrador pasa a las siguientes disquisiciones: "Díganme los eruditos. ¿ Es que nos vamos a pasar la vida como bestias de tiro, contribuyendo sólo a la cantidad y tan poco a la calidad? ¿ Nos vamos a pasar la vida fabricando libros como los boticarios fabrican recetas, limitándonos a echar cosas de una vasija en otra? ¿ Es que nos vamos a pasar la vida trenzando y destrenzando la misma maroma, siempre por el mismo camino, siempre con la misma andadura?" Sterne, Laurence, Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy, Trad. Jose Antonio López de Letona, Madrid, Cátedra, 1985, pág. 365.

y detallado dar fe de circunstancias aparentemente colaterales que en realidad constituyen el nódulo narrativo. Es inmenso el elenco de innovaciones técnicas que esta obra insta para consumir su autoironía, su autoextinción: la interpelación, la proximidad cuasi-cutánea del narrador, la estructura recurrente de la narración, ruptura del continuo temporal, montaje, etc. Este Finnegan's Wake del siglo XVIII convierte a la novela en garante de la libertad de las formas artísticas al convertir esa libertad en su destino. Este esplendoroso itinerario no tendrá que ver nada con el más modesto recorrido por la novela de formación alemana.

5.2 La transparencia de la estructura antropológica de la novela. El "Agathon" de Wieland.

Con Geschichte des Agathon (1767/1773/1794) ¹ una historia de formación se convierte por primera vez en hilo conductor y principio constitutivo de una novela. Dicho de otra manera, se inicia la tradición de la "Bildungsroman". Pocas obras literarias han tenido una recepción tan rápidamente positiva. Sin duda alguna se trata de una obra innovadora, pues en ella las experiencias y pensamientos comunes de un hombre común tienen un valor por sí mismos. La provocación de sentimientos por medio de la lectura deja de ser un fin prioritario. Prima el interés por la reflexión del lector, pero por medio de la narración y no del ensayo. A su vez esa reflexión ni se apoya, ni desea hacerlo, al contrario que ocurría en los libros de confesión pietistas, en principios ni dogmas religiosos. Todo ello hace que no sólo Blanckenburg (cf.3.1.) alabara el Agathon, sino que Lessing lo definiera con las siguientes palabras: "La primera novela para la cabeza pensante" ². Buscaré algunas claves de la vida del autor.

Christoph Martin Wieland nació el 5 de septiembre de 1733; para situarlo temporalmente, tres años después de

¹ En el caso de esta novela es totalmente necesario aportar las fechas de aparición de sus tres ediciones. Pues con Agathon nos encontramos con una representante clara de las denominadas "work in progress". Esta novela abre una reflexión en el pensamiento de su autor de la que van quedando testimonios en los sucesivos cambios registrados en las diversas ediciones.

²Lessing, Gotthold Ephraim, "Hamburgische Dramaturgie", Fragmento 69, en Lessings Werke, Stuttgart, Göschen, 1890, pág.90.

Lessing, Kant y Klopstock y media generación antes que Goethe. Su ciudad natal, Biberach, situada entre Ulm y el Lago Constanza, tiene una influencia considerable en su desarrollo artístico y humano. En ésta se había establecido desde la Paz de Westfalia la disposición de que la mitad de los puestos oficiales del concejo fuera católica y la otra mitad protestante ³. Que su padre fuera pastor hizo que en la vida de los Wieland hubiera una constante repercusión de las disputas entre católicos y protestantes y de la lucha dogmática entre la corriente tradicional de la iglesia evangélica y el pietismo. El padre lo inició en la literatura, por supuesto a través de los Libros sagrados ⁴; con el tiempo se familiarizó con los clásicos latinos de la escuela. A partir de 1745 se dan sus primeros escarceos literarios que su padre observa con temor y desconfianza. Lo envía a la Escuela de Klosterberg cerca de Magdeburgo, caracterizada por su fidelidad a la tradición pietista, para arraigar en él la educación que había recibido en casa y que así abandonara sus veleidades. Pero los afanes de su padre se revelan inútiles, Wieland realiza lecturas prohibidas (Wolff y Voltaire) que le sirven de armas teóricas contra las estrecheces pietistas.

³Este hecho es reflejado críticamente, y en clave antigua, en su novela Geschichte der Abderiten, (1781). El singular concejo bipartito caracterizado por la excesiva tendencia a caer en cuestiones bizantinas fue escenario de la pedantería, el provincianismo y la hipocresía, en una palabra el filisteísmo que reinaba en Biberach.

⁴Esta forma de iniciación a la literatura, así como la mezcolanza inicial de sentimiento religioso y vocación literaria son propias de la época. En este sentido es señero el caso de Karl Philip Moritz.

También adquiere una gran información acerca de las tendencias contemporáneas con la lectura de la publicación inglesa más famosa de la época The Spectator ⁵ , así como la de Breitinger ⁶ y Klopstock. En un principio el pensamiento de Wieland responde a los patrones platónicos: con concepciones jerárquicas del cosmos y del hombre ⁷. Después de abandonar la carrera de derecho que había comenzado, es invitado por Bodmer a Suiza donde vivirá de 1752 a 1760. Allí abandona el serafismo platónico y se imbuye definitivamente de las tendencias psicologistas de su época, de lo que quedará testimonio en su configurar narrativo. La evolución intelectual de Wieland sufre un fuerte impulso con una experiencia traumática. A la vuelta a su ciudad natal en la que empieza a ejercer de funcionario tiene un romance con una muchacha llamada Christine Hagel a la que deja embarazada. Wieland desea casarse, pero desgraciadamente la muchacha es de origen

⁵ Diario londinense, que fundado por Addison y Steele se publicó desde el 1 de Marzo de 1711 hasta el 6 de Diciembre de 1712. The Spectator pasó a la historia de la estética por servir de catalizador a la fecunda discusión acerca del gusto. Discusión en la que destacaron las aportaciones del propio Addison, Shaftesbury, Hume y Burke y que abrió el camino a la nueva sensibilidad estética que dió lugar al romanticismo.

⁶ Junto a Bodmer creador de la Escuela estética suiza influida por los ingleses en la valoración psicologista y autónoma de la obra literaria frente a la visión mucho más tradicional de Gottsched y sus partidarios.

⁷ De estos principios de la temprana obra de Wieland: de la estructuración del cosmos como "gran cadena del ser" y de la estratificación de los hombres en cinco clases según sus valores espirituales queda constancia en Schings, Hans-Jürgen, "Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung", en Bernhard Fabian (ed.) Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Munich, Kraus, 1980, Tomo 2/3, pág 248.

católico. El matrimonio católico estaba prohibido por las disposiciones de paridad de su ciudad, el protestante por los padres de Christine, con lo que la unión no tiene lugar. Dos años después Wieland se casa e inicia la elaboración de sus obras más famosas. Los últimos años de su vida los pasa en Weimar donde trabaja como preceptor del príncipe Carlos Augusto, funda el Teutscher Merkur ⁸ y sufre la crítica negativa de sus sucesores Goethe, Schiller y Herder, aunque en algunos casos (por ejemplo el de Goethe) ésta es matizada ⁹.

Revisada la vida de Wieland, esta se podría calificar con el hilo conductor de su existencia: desilusión. No se trata ésta sin embargo de un desencanto yermo culminante en la desesperación, sino de una acumulación de experiencia que le hace sacar conclusiones y tomar actitudes. La más inequívoca de ellas es la lucha contra la «Schwärmerei», que se podría traducir por la perífrasis «exaltación ingenua». Dicha exaltación consiste en dejarse determinar por ideas oscuras y confusas de la imaginación. El término «Schwärmerei» es clave en el siglo XVIII y su campo de aplicación es fundamentalmente el ético y el religioso. La actitud del exaltado nace de unos ideales vacuos no confrontados con la realidad y que en muchas ocasiones degeneran en el fanatismo. Esto ocurre cuando el sujeto se

⁸Revista de actualidad cultural que fundada en 1773 aún ha sobrevivido hasta nuestros días.

⁹Para esta semblanza biográfica me he servido de Sommer, Cornelius, Christoph Martin Wieland, Stuttgart, Metzler, 1971, pp. 11-52.

abandona a las oscuras ideas de su propia imaginación a las que se ha aludido y considera la tenencia de las mismas y la actitud vital adoptada fruto de una revelación divina. La vida y la obra de Wieland son, pues, de talante marcadamente ilustrado. Su existencia es un esfuerzo por la constitución de un arte que reflejara la vida real del hombre en detrimento de ideas, concepciones y representaciones falsas. Este intento tenía su base en una ética que, yendo más allá de los fríos imperativos, se acercara a las motivaciones íntimas de los actos del sujeto ¹⁰ y a los límites del actuar moral. Expresándolo con una fórmula, la creación literaria de Wieland esta estructurada conforme a un radical proyecto antropológico ¹¹.

Para apuntalar lo dicho acerca del fuerte compromiso político-social presente en esta obra, no es ocioso recordar los argumentos de algunas de las novelas a ella pertenecientes. Por ejemplo Don Sylvio (1764) es una auténtica novela de socialización. En ella su protagonista, un misántropo redomado, es sustraído de su idealismo por

¹⁰Es muy conocida la influencia del relativismo moral de los ambientalistas, especialmente de Helvétius y su De l'Esprit en Wieland. Así mismo la consideración de las creencias religiosas como un obstáculo en el desarrollo del hombre trazado por un eudemonismo fundamental es un punto en el que ambos coinciden.

¹¹Esta "prosaica" orientación", unida a la discursividad y pesadez de la escritura de Wieland, en gran parte motivada por las líneas maestras de tipo extraliterario que guían a la misma, son despreciadas por el primer Goethe en su artículo de 1774 "Götter, Helden und Wieland". Sin embargo los cambios estéticos experimentados por él suponen en buena medida una asunción del modelo de "Bildungsroman" introducido por Wieland. Con todo lo oblicuo que pueda ser su trazado, el Meister es una novela de desencantamiento del mundo. De todas formas ya antes de que se publicara Goethe se había retractado en su diatriba.

Don Gabriel, un experimentado escéptico, lo que le permite abrirse al intercambio social. El proceso de incardinación al mundo se completa con el casamiento con Doña Felicia. Nachlass des Diogenes (El legado de Diógenes, 1766) es una crítica de la inocuidad pedagógica y la inviabilidad de la filosofía cínica y a su vez una advertencia a la sociedad pues la aparición de disidencias ha de servir de piedra de toque de las máximas de tolerancia y coexistencia pacífica que en aquella rigen. La lectura de Der goldene Spiegel (El espejo dorado, 1772) por la Condesa Anna Amalia motiva la llamada a Wieland para que se convierta en preceptor de su hijo. En la novela el filósofo Danischmend intenta comportarse ante su discípulo el sultán de la mejor forma posible para que este reflejo se manifieste en el gobierno del sultanato y por añadidura en la propia población. Sin embargo estas intenciones fracasan. Estos tres ejemplos sirven para ver bien claro el talante auténticamente anti-rousseauiano del pensamiento de Wieland. Para éste sólo en las formas de sociedad civilizada puede acceder el hombre a su realización. La reducción del talante metafísico inicial de sus héroes al antropológico del final de sus obras no es sencillo. A cada uno de ellos se le va introduciendo a impulsos proporcionados por los golpes de la fortuna el fenómeno del mundo material. Schings señala que ciertos héroes de Wieland, como Don Silvyo de Rosalva y Agathon, son sometidos a una humillación antropológica que les conduce a través de la despiadada y desacogedora lobrete de la novela a la realidad de las condiciones

sociales ¹².

La sinopsis argumental de Agathon servirá para confirmar la consecuente actitud de Wieland con respecto a su proyecto antropológico. Antes de comenzarla hay que apuntar que la acción se sitúa en la antigüedad clásica y que parte de los hechos de la vida del protagonista están inspirados en la vida de Platón. Así mismo hay que decir que la novela se configura en dos niveles: como reproducción fiel de un viejo manuscrito griego y como comentario al mismo. Esta bipolaridad narrativa permite una gran flexibilidad de perspectivas de mayor cercanía o distanciamiento con respecto al héroe. No se puede hablar de narrador, sino de narrador dúplice, figura bicéfala cuyas cabezas están representadas: una por el propio héroe y otra por el editor del manuscrito. En la novela caben tanto la expresión de las apreciaciones y los sentimientos del protagonista frente a su experiencia, como los comentarios ejemplarizantes del editor. El plan de la novela queda fijado en el prólogo desde un principio: someter a pruebas el carácter del héroe "mediante las cuales su forma de pensar y su virtud sean aclaradas, de tal manera que lo exagerado o irrelevante sea poco a poco eliminado. Al final el héroe será al mismo tiempo más sabio y más virtuoso" ¹³. Como se ve estamos ante una novela de formación en la que la deliberación y el posicionamiento

¹².Schings, Hans-Jürgen, op. cit., pág.255.

¹³Wieland, Christoph Martin, Geschichte des Agathon, Munich, DTV, 1983, pág. 10.

éticos del sujeto se convertirán en instancia amalgamadora. La narración comienza, por así decirlo a mitad de camino de la historia de formación del protagonista. Un joven vaga desesperado por un monte en el que se ha perdido. El héroe se había tenido que marchar de Atenas por razones políticas. De pronto se ve envuelto en una conmemoración que celebran las bacantes en honor a su dios a gritos de "evohé". Los gritos alertan a unos piratas cilicios que después de interrumpir violentamente la bacanal hacen prisionero a Agathon. En el barco cilicio encuentra a Psyché, amor de su adolescencia en Delfos, que le cuenta sus desventuras. Estas no acaban para Agathon pues se tiene que separar de su amada al ser llevado a Esmirna para que lo vendan como esclavo. Su nuevo amo es Hippias, sofista, rico y hombre de mundo que, después de cerciorarse de sus capacidades, lo compra para que le lea a Homero y para discutir acerca de los filósofos. En las discusiones Hippias comprueba que Agathon es un convencido platónico, o lo que, desde su perspectiva sofista es lo mismo, un pusilánime, un exaltado, un ingenuo que cree en el carácter absoluto de sus ideales. Tanto para ayudar a Agathon como para demostrar la supremacía de su filosofía que sostiene una noción de la moralidad del sujeto como algo relativo a éste y a su experiencia (lo cual es una versión de la filosofía de Helvétius), Hippias se propone persuadirlo de su actitud. Ante la firmeza de Agathon en la defensa discursiva de sus ideales, su amo decide ponerlos a prueba en la práctica. Para ello llama a Danae, experimentada y bella cortesana

que, sirviéndose de sutiles estrategias, como la representación de la danza de Apolo y Dafne, seduce a Agathon. Sin embargo Danae también se enamora de él, lo lleva a su casa y le concede la libertad. Al decirle triunfalmente Hippias a Agathon: "Te has convertido en uno de los nuestros", le provoca una profunda conmoción que le hace soñar en Psyché y en la virtud perdida. Esto hace que le cuente a Danae la historia de su vida. El relato comienza en Delfos donde el protagonista es educado en la religión órfica. Allí es fascinado por las enseñanzas en la doctrina pitagórica de su maestro Theogiton que resulta ser un impostor que simula apariciones y prodigios. Aunque el héroe no pierde interés por lo espiritual, reorienta su pensamiento hacia la filosofía platónica. Pythia sacerdotisa del templo de Delfos se encapricha de Agathon, pero el corazón de éste pertenece a Psyché, joven tímida y virginal. Al enterarse la sacerdotisa de estos amores hace desaparecer a Psyché. Agathon huye, de camino para Corinto es acogido en una casa. Allí después de una conversación entre él y el anfitrión se revela que éste es su padre. Debido a ser fruto de un amor prohibido sus padres lo habían dejado en el templo de Delfos. Agathon marcha a Atenas y visita la escuela de Platón. Al defender dialécticamente a un amigo de una acusación, Agathon se granjea la simpatía y la admiración de los atenienses. Estos lo consideran hijo de Apolo y lo nombran jefe de los ejércitos para aplacar una rebelión que había estallado en Eubea. En lugar de recurrir a las armas lo hace a la

oratoria, la diplomacia y el sentido de la justicia, y resuelve satisfactoriamente el problema. La fama que obtiene despierta fuertes envidias. Por medio de un sofista se le acusa de querer para sí el poder absoluto. Después de un juicio es declarado culpable y desterrado de Atenas. Allí acaba para el lector el relato que Agathon hace a Danae de su vida, el resto era ya conocido por el propio lector de los primeros capítulos del libro. Conmovida por el estado pesaroso de su amado, Danae lo envía a Esmirna para que se distraiga. Allí Hippias pone en conocimiento a Agathon sobre el pasado de cortesana de Danae. Agathon la juzga durísimamente y la abandona y se marcha a Siracusa. En esta ciudad Agathon se propone llevar a cabo el proyecto que no pudo realizar su gran maestro espiritual Platón, la conducción del gobernante, en este caso de Dionisio, en la sabiduría para que este reine con justicia. Allí Aristipo le advierte que el principal rasgo del tirano es la flexibilidad, cuya contrapartida es la labilidad. Al reunirse con Dionisio y ser preguntado por éste acerca de la mejor forma de gobierno, Agathon se pronuncia por la monarquía. Esto agrada al tirano que lo llama a la corte. Agathon al igual que en Atenas adopta una política de tipo contemporizador con lo que consigue que los sicilianos del sur abandonen la tutela cartaginesa y se integren al reino de Dionisio. El éxito obtenido vuelve a despertar envidias. Cleonisa, una dama de la corte, intenta seducir al héroe, pero es rechazada. Dionisio a su vez se enamora de Cleonisa y la unión entre ambos hace que Agathon sea postergado. A

pesar de la propuesta de Aristipo de que se marche a Tarento, Agathon decide seguir luchando por lo justo y prepara una sublevación contra Dionisio. Poco después es descubierto y apresado. En su confinamiento sufre una fuerte crisis que le lleva a la duda acerca de sus ideales filosóficos y a aceptar los principios de Hipias. En el acto recibe la visita de éste que le ofrece aprovechar la influencia de Dionisio para sacarlo de la cárcel. Agathon, en un repentino refortalecimiento de sus ideales, no acepta la oferta. Finalmente gracias a la intercesión de Dión es liberado. En Tarento Agathon ve cómo muchos de sus problemas se diluyen. Allí encuentra a Psyché que está casada y que resulta ser su hermana. También encuentra a Danae. Esta le cuenta el relato de su vida y le explica cómo un destino adverso la convierte en cortesana. Agathon queda conmovido y le pide perdón a Danae por la intolerancia con la que se había comportado con ella, al comprender que el actuar conforme a la moralidad o no se ve determinado en muchas ocasiones por las circunstancias de la vida de las personas. A partir de entonces la relación entre Agathon y Danae es de una gran conjunción espiritual. Con Arquitas de Tarento Agathon ve por primera vez encarnado su ideal de armonía entre la moral y la sabiduría. Según Arquitas siempre se debe tender a la perfección y hay que actuar como si todo viniera de las propias fuerzas y ver la propia vida como una totalidad independientemente de la creencia en la otra vida. El otro principio de la filosofía de Arquitas es que el hombre no

es ni enteramente animal ni enteramente espíritu, por eso la sabiduría, por una parte, y la moral, por otra, son las únicas medidas de la felicidad tanto privada como pública. Contento con estas enseñanzas Agathon se queda en Tarento¹⁴.

Antes de abordar mi análisis de la novela de Wieland he de adelantar mi tesis con respecto a ella, lo que me permitirá articular un modelo general para el estudio de la novela de formación que aplicaré en capítulos posteriores. Para empezar recordaré la en absoluto casual temática de los primeros capítulos de este trabajo de investigación. Una revisión de los problemas de socialización e identidad en el relato (cf.1) fue seguida de amplias exposiciones acerca de la idea de "Bildung" (cf.2) y de la fortuna crítica del concepto de "novela de formación" (cf.3). Pues, bien, estimo que el grupo de novelas que a partir de ahora voy a analizar mantienen intacta su estructura de relatos de identidad. Sin embargo considero que la idea de "Bildung" se revela en ellas como un ideal no cumplible o sólo realizable en una huida hacia

¹⁴Uno de los fenómenos más curiosos en el prolijo recorrido que realiza Wieland en Agathon es la utilización poco respetuosa e iróniaca de la Antigüedad clásica y de la mitología griega. Aparecen referencias a Apolo y Delfos a Baco y sus bacantes, hay préstamos onomásticos de diversas fuentes. Por ejemplo de la mitología Dánae, nombre griego de la diosa blanca, es el nombre de la cortesana que al final al contar su historia declara que su nombre real es Chlarikea. También del vocabulario griego, los nombres de Agathon y Psyché tienen una simbología muy clara. Así mismo hay una gran inclusión de personajes históricos relacionados con el pensamiento antiguo no sólo Dionisio de Siracusa sino Aristipo, Hipias, Arquitas y Aspasia, la mujer de Sócrates, son personajes de notable importancia e incluso algunos de los protagonistas de la novela.

delante que violenta notablemente la lógica narrativa de las mismas. Pero, con todo, el grupo de obras que se va a estudiar ha de ser denominado novelas de formación por razones históricas.

El principio de individuación presente en Agathon es la moral ilustrada. La moralidad cristiana ya había sido sustituida hacía tiempo por una caracterizada por la libre autodeterminación, la veracidad, la virtud y la naturalidad. Las tesis de Wieland, y la mayor parte de las de su época, están en consonancia con la noción kantiana que otorga sentido moral al desarrollo del carácter. El carácter es según Kant "aquello que el hombre está capacitado a hacer de sí a partir de sí mismo" ¹⁵. Agathon es una representación estética de las aporías a las que puede conducir la moral ilustrada de la autodeterminación ¹⁶. La constante lucha que inevitablemente han de sostener el individuo y sus principios morales con las coyunturas circunstanciales produce fuertes tensiones. Como ya he

¹⁵"was der Mensch,... aus sich selbst zu machen bereit ist", Kant, Immanuel, "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" en I.K., Werke in 10 Bänden, W.Weischedel (ed.), Darmstadt, WBG, 1970, Tomo 10, pág. 625.

¹⁶ Schings expone brillantemente una de las paradojas a las que conduce este postulado de autodeterminación. El nacimiento del sujeto autónomo al ser llevado a cabo a través de dolor, pérdidas y carga se convierte en una amánesis o historia morbi. Desde este presupuesto crítico la novela de formación es crónica de esta historia clínica. El elemento más característicos de este proceso es el repliegue patológico del sujeto sobre sí mismo. De ahí que el problema del influxus physicus, es decir el de la relación entre la "res cogitans" y la "res extensa", el del comercio entre el cuerpo y el alma se haga omnipresente en la narrativa de la época, en Schings, Hans-Jürgen, "Agathon- Anton Reiser- Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des Modernen Subjekts im Bildungsroman" en Wolfgang Wittkowski (ed.) Goethe im Kontext, Tübinga, Max Niemeyer, 1984, pp. 45-47.

señalado más arriba el fin de la novela, descrito por el narrador-editor en el prólogo, sobreviene cuando, como desenlace de dicha lucha, el héroe se convierte en el más sabio a la vez que en el más virtuoso. El principio poético guía de esta novela, su historia de formación, queda descrito por el itinerario moral de su protagonista que ha de culminar con la armonía entre moralidad y experiencia: ideal y circunstancia humanos. El postulado de armonización de esos dos elementos es propio de la Ilustración. La pérdida de referencias provocada por el abandono de argumentos de autoridad que prefijaban las conductas y los fines trae como consecuencia un aferramiento al ideal. El ideal, antes preservado de todo riesgo, al estar previamente determinado corre el peligro de perder su función conductora de las acciones humanas desde el momento en que la autodeterminación del pensamiento y la acción se convierten en valores ampliamente aceptados. La ética sensualista de Condillac era la imperante. Según ésta todas las nociones superiores del conocimiento y la moral no eran sino compuestos de ideas simples. Estas ideas simples, que permanecían en todas las nociones en general y que ejercían de constante de todas ellas, eran las sensaciones. El alzado del edificio antropológico ilustrado no podía sostenerse sólo sobre los pilares de la autodeterminación y la sensación, sólo mediante el frío ejercicio de discernimiento de lo verdadero y lo falso, de lo justo y lo injusto que el entendimiento realiza en una trayectoria vital. La Ilustración necesita perentoriamente crear un

espacio para el ideal. Dicho espacio le es conferido al ideal por la teoría leibniziana de la individualidad de la sustancia y por la noción de Shaftesbury de un sentido interno e innato de la moral. Del choque y la corrección mutua a los que se someten las nociones sensualistas y las internalistas de la moralidad surge el Agathon. De la sutil armonización que de ambas teorías realiza la ideología de su época queda constancia en la obra de Wieland. El desarrollo de la individualidad se convierte en modelo de socialización porque se parte de la base de que toda individualidad deriva del fondo común de lo sensorial. En este sentido Ratz señala que la totalidad social es transformada en un yo hipostasiado y que la literatura pasa a convertirse en construcción estética de la totalidad del hombre burgués en los campos público y privado ¹⁷. De esta manera , como indica Schings, Agathon se convierte en paradigma estético de la conciencia histórica de la Ilustración tardía: la novela antropológica ¹⁸. La idea ilustrada del hombre en la que confluyen lo individual y lo social está fundamentada en la pregunta "¿qué es el bien?". Por ello la idea del bien se estetiza y Wieland afronta en su novela la cuestión antropológica en relación con la problemática del sujeto moral. La moral es la instancia distintiva del individuo humano. Al hombre sólo le es otorgada la condición de hombre en cuanto persona moral y el acceso a esta condición será procesual. Sin

¹⁷. Ratz, Norbert, op. cit., pág.35.

¹⁸Schings, Hans-Jürgen, op. cit., 1980, pág.256.

embargo aunque la intersubjetividad de este proceso formativo esté sustentada por el fondo común de lo sensible, dicho proceso no se reduce a este sustrato, no se queda en un desarrollo de tipo organológico de un individuo autosuficiente al que le son dadas de antemano las condiciones de su saber y su virtud. El desarrollo moral según Wieland se realiza conforme a una imagen. Como éste señala en Agathon la naturaleza del alma humana nos lleva a un proceso de formación de lo bello ideal: "Este determina nuestro gusto, nuestros juicios morales y el modelo que guía a nuestra facultad imaginativa en la configuración del esbozo de aquello que llamamos grande, bello y perfecto" ¹⁹. Se trata pues de un desarrollo moral que se equipara con el camino hacia la identidad. Se trata, a su vez, de la ejemplificación concreta de la ilustración de un individuo. El talante instructivo de la obra exige fidelidad al modelo representado en esta "pintura de almas" ²⁰. De ahí que, como se indica en el prólogo, el carácter de los personajes y especialmente el del héroe se presente conforme a la naturaleza y no según la fantasía y las intenciones arbitrarias del autor ²¹. La dinámica de identidad es mantenida por los discursos filosófico-morales, la autorreflexión y el enfrentamiento de un ideal

¹⁹ "welches unsern Geschmack und unsere sittliche Urteile bestimmt, und das Modell abgibt, wornach unsre Einbildungskraft die desondern Bilder dessen was wir gross, schön und vortrefflich nennen zu entwerfen scheint" Wieland, Christoph Martin, op. cit., pág.217.

²⁰. ibid., pág.383.

²¹. ibid., pág.5.

del yo con la praxis social-política. Ratz afirma que la identidad de Agathon sufre crisis provocadas por fenómenos públicos y privados. Dichas crisis marcan, en palabras de Ratz, diversas "estaciones de identidad": Atenas, Esmirna y Siracusa, siendo Delfos y Tarento la salida y la llegada ²². En Atenas el héroe comprueba que el ideal délfico de autoconocimiento no es conjugable con la política ²³. En Esmirna Agathon se desespera al ver que sus ideales morales no son irreductibles a los sensuales encantos de Danae ²⁴. En Siracusa fracasa el intento del protagonista de aplicar su experiencia vital a la tarea de reforma del Estado ²⁵.

²², Ratz, Norbert, op.cit., pág.38

²³ Agathon pierde la creencia en una especie de protección providente que preserva de todo mal a aquel que busca su virtud y su sabiduría. Con la experiencia ateniense el héroe ve que precisamente es la virtud ajena lo que lleva a cierta gente al odio más mortal y amargo. El se pregunta: "Warum leidet der Unschuldige? Warum sieget der Betrüger? Warum verfolgt ein unerbittliches Schicksal die Tugendhaften?"(¿Por qué sufre el inocente? ¿ Por qué vence el mentiroso? ¿Por qué un destino implacable persigue a los virtuosos?), Wieland, Christoph Martin, op. cit., pág.37.

²⁴El momento más agudo de esta desesperación llega cuando Hipias le dice triunfante a Agathon "eres uno de los nuestros". Esto conduce al protagonista a una casuística introspectiva y autotoculpabilizante: "Ists möglich? Einer von den Seinigen?, ...Gütiger Gott! Wo ist euer Agathon? Ach! es ist mehr als zu gewiss, dass ich nicht mehr ich selbst bin!" ("¿ Es esto posible? ¿ Uno de los suyos? ¡Buen Dios!, ¿ dónde está vuestro Agathon? ¡Ah, es más que seguro que ya no soy yo mismo!), ibid., pág. 199.

²⁵. A mi entender aquí Wieland se equivoca. El fracaso de Agathon en Siracusa no es el de sus principios. O mejor dicho, este fracaso no permite decir nada acerca de la plausibilidad de esos principios para la praxis política. Agathon no triunfa porque cree ingenuamente que la labor de orientación y asesoramiento del estadista puede plasmarse sin más en el ejercicio del poder que aquél realiza. Esta ingenua noción elude el hecho de que a dicha plasmación le es previa la detentación del poder.

Todas estas crisis son conciliadas con la llegada y el establecimiento en la república de la virtud, Tarento. Hay que decir que esta culminación es necesaria y consecuente con el pensamiento de Wieland. La utopía tarentina es necesaria porque permite a Agathon realizarse como ser social. No se sostiene pues la lectura de Blanckenburg que consideraba que la culminación de la peripecia vital de Agathon podría haber tenido lugar en otro lugar cualquiera ²⁶. Con el modelo de Tarento Wieland promulga un tipo de estado liberal que tenga su fundamento en el comercio y la industria lo que supone un modelo diferente al despotismo de las pequeñas ciudades alemanas de su época (por ejemplo Biberach) que presentan un subdesarrollo político al mismo tiempo que una hipóstasis de la cultura espiritual y el arte burgueses. El cierre de la novela es necesariamente utópico. Una sociedad que no ofrece garantías de convivencia armónica no puede dar lugar al desarrollo de la identidad. Como Jacobs señala, la sociedad ideal para Wieland se caracteriza por establecer a sus miembros una serie de exigencias que convergen en el concepto de urbanidad: "Se exigen aquellas cualidades que son necesarias para unas relaciones sociales libres: el espíritu, la tolerancia, el compromiso, la moderación y la serenidad" ²⁷. La república tarentina impele a sus súbditos al fomento de todas estas cualidades.

²⁶Blanckenburg, Friedrich von, op. cit., pág. 225.

²⁷ Jacobs, Jürgen, Wielands Romane, Munich, Francke, 1969, pág.12.

Pero que el final de la novela sea consecuente con el pensamiento de su autor, no quiere decir que, en su cierre, aquella guarde coherencia consigo misma: ¿ es posible que después de una experiencia tan negativa del mundo el protagonista acceda a la felicidad? Wieland reconoce que el autor-editor del manuscrito griego ha hecho al lector "un gran favor al hacer definitivamente feliz a su héroe, después de una gran serie de aventuras y desventuras" ²⁸. Aquí vemos como Wieland se mueve en un doble nivel. Por una parte salva su pensamiento al cerrar amónicamente su obra, pero por otra delega responsabilidades de este cierre en el autor-editor griego, al comprender que el final violenta la lógica narrativa de la novela. La complejidad del final de Agathon se manifiesta en el hecho de que en sus tres primeras ediciones la obra fuera modificada por su autor. En la primera versión de 1769 la cuestión de la armonía entre virtud y sabiduría permanece abierta: el héroe acaba desilusionado, pero su moralidad permanece intacta. Wieland sabía que su novela de formación contenía en sí una gran serie de tensiones. Por ello en la segunda versión de 1773 se siente obligado a llevar al libro a una solución definitiva y así añade la confesión vital de Danae. En 1794 Wieland incluye la visita de Hippias a Agathon para acentuar la distancia moral de ambas figuras y se realiza una detallada exposición de la filosofía de Arquitas. Esta

²⁸ "einen Gefallen getan habe, seinen Helden, nachdem er eine hinglängliche Anzahl guter und schlimmer Abenteuer bestanden hat, endlich für seine ganze übrige Lebens-Zeit glücklich zu machen" Wieland, Christoph Martin, op. cit., pág. 552.

consiste en un dualismo radical por el que ha de prevalecer la naturaleza espiritual sobre la animal, dualismo que, por otra parte y según palabras del propio Arquitas, se demuestra por sí mismo. El que este dogmatismo sea considerado ejemplar y oficie de conclusión de la novela contraviene al desarrollo de la misma. Este moralismo preconcebido se revela contra toda noción de la experiencia como configuradora del sujeto moral. La indistinción entre el pensamiento de Arquitas y el pensamiento inicial de Agathon hacen totalmente contingente su experiencia. Esta se ve como caída pecaminosa o error y no como productora de la madurez del protagonista. La tercera versión de la novela convierte a la historia de formación ínsita en ella en una historia de expiación; se asiste con ésta a una desvalorización formativa de la experiencia. Según señala Jacobs da la impresión de que a Agathon sólo le había faltado en su largo caminar la correcta instrucción que le proporciona el encuentro con Arquitas: "si Agathon hubiera sido instruido antes, habría evitado sus errores" ²⁹. Todo esto lleva a un esquema difícilmente sostenible: los resultados del itinerario vital de Agathon parecen confirmar las tesis de Hippias, pero los hombres deben ser en realidad "como enseña Arquitas a través de su ejemplo" ³⁰. He ahí la gran aporía de esta novela: los postulados y la realidad, el pensamiento y la narración entran en conflicto. La moralista y lineal teoría de la "Bildung" de

²⁹Jacobs, Jürgen, op. cit., 1972, pág.61.

³⁰Wieland, Christoph Martin, op. cit., pág. 543.

la primera Ilustración (cf. 2.3) es demasiado estricta en su desarrollo y demasiado pretenciosa en sus fines para su representación estética en la novela y acaba violentando la lógica narrativa de la misma. Consciente de ello Hemmerich señala que es un error denominar a Agathon novela de formación ("Bildungsroman") ³¹. En este estudio, adscrito a la teoría de la interpretación inmanente de la obra, se sostiene que la determinación conceptual "Bildungsroman" precategoryza la interpretación y absolutiza los términos de tal manera que conduce a una eliminación de todo aquello que no se ajusta a ese molde ³². Después de su análisis de la obra, Hemmerich concluye que el hilo conductor de la novela no es la formación sino la moralidad luchadora en pos de la felicidad ³³. Sin

³¹ La voz de Hemmerich es una de las muchas que se han alzado contra esta denominación. Se considera a toda la teoría de la "Bildung" y especialmente a la filosofía neohumanista incompatibles con la forma novela. Es un hecho que los héroes novelescos no acceden a una síntesis plena y efectiva de mismidad y mundanidad (cf. 2.4.). Sin embargo no se puede negar que este grupo de novelas ofrecen una representación estética de la formación del individuo. El que las denominadas novelas de formación no sean meras correas de transmisión de la teoría de la "Bildung" no nos permite olvidar que su forma específica no sería la misma sin la tematización a la que se ha visto sometida la idea de "Bildung" en el ámbito cultural alemán.

³² Hemmerich, Gerd, Christoph Martin Wielands "Geschichte des Agathon", Nuremberg, Hans Carl, 1979, pág.5.

³³ Aquí se realiza un interesante paralelismo con las éticas de la Antigüedad cuya máxima es la felicidad entendida como "euthymia" o tranquilidad de ánimo. La pregunta "¿cómo se puede ser feliz sin renegar de la sociedad?" es contestada de diversas formas. Por los estoicos como superación de una prueba, por los cínicos como ausencia de responsabilidades y por los epicúreos como desarrollo de estrategias y tácticas mundanas, véase ibid. pág 16. Todo esto permite realizar una lectura de las tres grandes novelas de formación alemanas del siglo XVIII según las claves de la ética antigua: Agathon o el fracaso del estoico, Anton Reiser o el fracaso del cínico y Wilhelm Meister o la

embargo al decir esto se derrumba la argumentación de este trabajo, ya se había visto que en Kant la formación del carácter tenía un sentido moral y que la primera Ilustración no había podido salir de los límites de la linealidad causal y de la preeminencia moral al estudiar los procesos de individuación. No se trata de que Agathon sea una novela de instrucción moral y no de formación, sino de que las teorías de la formación del individuo y las de la moralidad eran en aquella época confluyentes.

discreta victoria del epicúreo.

5.3 La «Bildung» como posibilidad frustrada en "Anton Reiser" de Karl Philip Moritz.

Si en otros círculos la presentación de la vida y la obra de Karl Philipp Moritz (1756-1793) sería equivalente a la exposición de la controversia a la que ha dado lugar su figura, en el ámbito de lengua española esta clave crítica inicial no tiene sentido pues se arranca de cero. Hasta la fecha de confección de este trabajo no se ha editado ninguna obra suya en nuestra lengua. Aun a riesgo de que se me pueda acusar de servirme de una muletilla tan socorrida a la hora de reprocharle carencias al propio acervo cultural, estimo honestamente que pocas veces se podría hablar de una mayor injusticia como la motivada por este olvido.

Moritz fue el mayor impulsor de la psicología empírico-analítica del siglo XVIII; la por él dirigida Magazin zur Erfahrungsseelenkunde (Revista de ciencia experimental del alma) supuso el ariete más poderoso contra el deductivismo racionalista en materia de psicología y la más valiosa aportación de la época ilustrada para la conversión de aquella en una ciencia. En la parcela de su obra dedicada a la creación literaria destaca Anton Reiser, en mi modesta opinión, la mejor novela de la literatura alemana junto a El castillo de Kafka, con la que guarda innegables similitudes. Como teórico de la estética se mueve en la órbita clasicista con una noción de belleza objetiva y una defensa de un arte consecuentemente dotado de leyes, cuyo

incumplimiento se concretiza en el dilettantismo. Esta posición estética que cimentó la del propio Goethe tiene la peculiaridad de repercutir de una manera efectiva en sus obras creativas y científicas como un principio operativo. Haciendo un juicio inicial de la totalidad de su obra se puede decir que en ella se da cuenta de las dos tendencias tenores del pensamiento de su época: por una parte la tradición pietista en cuyo seno fue, muy a pesar suyo, educado y por otra parte la Ilustración con su proyecto emancipatorio y cientifista. La peculiaridad fundamental del hecho es que estas dos tendencias no se presenten en la obra de Moritz con el habitual tono aúlico y el proverbial alejamiento de las realidades sociales imperante en la mayoría de los ilustrados. El pensamiento no actúa en la obra de este autor como un elenco de imperativos que a modo de normatividad externa y superior aspiran a dominar la realidad. El pensamiento de Moritz nace de su experiencia personal de desgarró y desdoblamiento interno y de su contacto con las condiciones social-laborales de miseria y alienación del «cuarto estamento» en el siglo XVIII. Por todo lo dicho, en este momento, hay pocas figuras que, en mi opinión, merezcan más ser estudiadas que ésta que ahora me ocupa.

Moritz nació en Hameln el 15 de Septiembre de 1756, como primer hijo del segundo matrimonio del oboísta de banda militar Johann Gottlieb Moritz, matrimonio contraído con Dorothe Henriette König. La impresión que en el padre de Moritz le produjo la muerte de su primera mujer le había

conducido a convertirse al quietismo místico en la secta separatista fundada por Johannes Friedrich von Fleischbein (1700-1774), versión evangélica del catolicismo quietista de Madame de Guyon (1648-1717). Por su parte la madre de Moritz permaneció fiel a la ortodoxia protestante como luterana de orientación pietista. Esta discordancia confesional en el matrimonio acarreó serios problemas a Karl Philipp y sus cuatro hermanos en lo tocante a la educación y a la afectividad.

Las plebeyas y miseras condiciones de vida en las que Karl Philipp creció se vieron aderezadas por las discrepancias religiosas de sus progenitores. Moritz siempre citó como algo especialmente nocivo la adscripción de su padre al quietismo. La influencia que Marie Bouvier de la Mothe-Guyon ejerció en la época es descrita por Jung Stilling (cf., 5.1) en Theobald (1784): " Las cartas de la señora Guyon, sus tendencias espirituales, sus canciones, su libro acerca de la oración interior, de la educación de los niños, su descripción de la vida fueron muy consideradas en Europa a finales del siglo XVII y a principios del actual" ¹. Robert Minder ha demostrado que lo realmente dañino no fue tanto la doctrina guyonista como su desfigurada recepción en el ámbito de la familia Moritz. Madame Guyon propugnaba la superación del amor a sí mismo. Este postulado había de concretizarse en una única

¹ Cit. sg. Minder, Robert, Die religiöse Entwicklung von K.Ph. Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften. Studien zum «Reiser» und «Hartknopf», Berlín, Neuwied, 1936, pág.45.

tendencia existencial de apertura del corazón a Dios realizada en la muerte de sí mismo y en el abandono quietista. Ese salir de sí mismo daba lugar a una penetración en la serenidad celestial, a una huida del mundo y a una entrega mística a Dios. En ningún caso fomentaba a la vez Marie Guyon la inactividad, la falta de alegría, la represión del yo y la automutilación religiosa como ocurrió en el caso del padre de Moritz ². Tras la vuelta del oboísta de la Guerra de los siete años la familia se trasladó a Hannover. En su condición de estricto quietista mantuvo apartado a su hijo de la escuela pública. Este aprendió a leer y a escribir con un maestro de la secta, lo que le permitió entrar en contacto con los escritos místicos y doctrinales de ésta. Su débil constitución corporal le propició un ataque de tuberculosis así como una dolorosa escrofulosis en un pie que le causó problemas desde los ocho a los doce años.

Su padre peregrinaba anualmente a Pyrmont para visitar a Fleischbein. En 1766 se llevó consigo a su hijo Karl Philipp. En aquella estancia pudo leer Acerra philologica de Fénelon e Insel Felsenburg de Schnabel, a pesar de la estricta prohibición paterna de lectura de novelas. Desde comienzos de 1768 Moritz comienza a aprender latín en clases privadas con el prefecto de la Escuela pública de Kalenberg. Las visitas ocasionales que realizó a Johann Heinrich Discher, un místico que llevaba callado más de cincuenta años y que murió con ciento siete, le produjo una

² ibid., pág.52.

fuerte impresión y constituyeron el apogeo de su contacto con artesanos pietistas y gente humilde en Hannover.

Una época significativa en la adolescencia de Moritz fue el aprendizaje profesional que realizó en Braunschweig a las órdenes del maestro sombrerero Johann Simon von Lobenstein desde el otoño de 1768 a primeros de año de 1770. Allí sufrió privaciones de todo tipo y experimentó sufrimientos físicos y corporales bajo el odio a lo humano y la hipocresía de la falsa virtud de su maestro, quietista radical influido por el calvinismo. "Llevaba a tal punto el pragmatismo que exhortaba a sus trabajadores a la laboriosidad y al servicio a menos que quisieran arder en el fuego eterno" ³. En aquel momento Moritz sólo obtuvo consuelo en los sermones del Pastor Paulmann. La desesperación le condujo a un intento de suicidio, lo que le obligó a volver a casa de su padre como un fracasado y un abandonado de Dios.

Afortunadamente la capacidad intelectual de Moritz le salvó. Estudió en la escuela de la ciudad y por mediación del Reverendo Marquard recibió una beca del Príncipe Carl de Fürsprache para cursar estudios en el Instituto de la ciudad. Esto no sólo le permitió una consolidación de sus conocimientos en lenguas clásicas sino que le hizo entrar en contacto con las ideas ilustradas de la época. Sin

³ " Die Nutzenwendung lief denn immer,... darauf hinaus, dass er seine Leute zum Eifer und zur Treue - in seine Dienste ermahnte, wenn sie nicht im höllischen Feuer brennen wollten", Moritz, Karl Philipp, Anton Reiser (1790), Stuttgart, Reclam, 1972, pág. 62.

embargo su talante siguió agriándose por las pobres condiciones de vida del internado: miserables becas y comida, cánticos con el coro al rigor de la intemperie y petición de limosna. Tan sólo le alivió el conocimiento de un compañero, el joven Iffland, que luego sería un famoso actor de Shakespeare, y el acceso al mundo teatral que le propició este encuentro. En 1776 se matriculó en la Universidad de Erfurt como estudiante de Teología. Poco tiempo después dejó este plan y se enroló en una compañía de teatro ambulante que fue un rotundo fracaso.

No ha sido arbitrario haberme extendido en el relato de la vida de Moritz hasta este punto. Estos veinte años de su vida (1756-1776) son los que abarca la novela autobiográfico-psicológica Anton Reiser ⁴.

Continuando el relato de su vida se observa que ésta siguió dominada por la inconstancia y el desgarró. En primer lugar Moritz tentó la profesión de predicador pero se decidió por la docencia. Fue ascendiendo en el escalafón hasta llegar a ser profesor de bachillerato en 1784. Entretanto uno de los trabajos que desempeñó había constituido una experiencia imborrable en su vida. La ocupación como inspector del orfanato de Potsdam le puso

⁴ El fenómeno de incardinación de fragmentos de la propia biografía en la novela de formación es muy frecuente en la tradición alemana. Así por ejemplo: en Simplicissimus se recrea la experiencia bélica de los primeros años de la vida de Grimmelshausen; Agathon y su doloroso abandono del dogmatismo trasponen a la Antigüedad clásica lo que le supuso a Wieland su viaje a Suiza en cuanto renuncia a la filosofía idealista; por su parte Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister reproducen exactamente anécdotas de la infancia de Goethe en Frankfurt también relatadas en Poesía y verdad.

en contacto con la más aguda de las miserias y la mayor indefensión físico-espiritual. Ya en 1779 se había decidido a convertirse en francmasón lo que consolidó definitivamente sus lazos con los ilustrados berlineses: Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Henriette Herz etc. A pesar del reconocimiento y el éxito intelectual crecientes, Moritz no pudo superar el conflicto entre realidad y fantasía. Aquejado de una crisis espiritual dominada por delirantes aspiraciones palingenésicas abandona sin permiso el Instituto para hacerse predicador. Emprende varios viajes que culminan con uno a Italia, realizado para olvidar la crisis sentimental provocada por la mujer de un amigo, el consejero Standtke. En Italia de 1786 a 1788 realiza grandes avances en sus estudios sobre estética, allí conoce a Goethe y mantiene un contacto intelectual con éste enormemente fructífero para ambos, del que quedó constancia ante todo en los escritos teóricos de uno y otro así como en sus novelas Anton Reiser y Wilhelm Meister ⁵. Ambos partían de una experiencia similar de «wertherismo»; los fracasos con Frau Standtke y Frau Kestner (de soltera Buff) hicieron derivar sus vidas del sentimentalismo a la objetividad que les revela a ambos el autoengaño que supone cimentar el arte, a despecho de sus reglas, en las afecciones que éste provoca.

⁵ Concretamente a raíz de este contacto Moritz elaboró la segunda, tercera y cuarta partes de su novela y Goethe abandonó su Wilhelm Meister theatralische Sendung tras diez años de trabajo. Esta novela, este Proto-Meister estaba anclada en la viva fe en la pasión teatral tendente a la formación de un teatro nacional alemán y en una noción de la configuración vocacional del arte wertherista y dilettante.

Después de una estancia en casa de Goethe en Weimar, Moritz regresa a Berlín en 1789 donde es nombrado Catedrático de Teoría de las Bellas Artes. Sin embargo su psicología de desheredado, que le impelía a la obtención desaforada de títulos y honores, le hizo no quedarse contento ni siquiera con esto. Sus últimos intentos de consolidar su existencia burguesa con un matrimonio fueron una patética sucesión de despropósitos. El matrimonio con Friedericke Matzdorf, hija de un editor, es roto legalmente para volver con una antigua amante. El fracaso de esta unión provoca la reconciliación y la segunda boda de los esposos.

Moritz muere en 1793 víctima de la tuberculosis. Tanto Goethe como Schiller le escribieron epitafios. Entre otros contemporáneos suyos fue honrado por August Wilhelm Schlegel que le dedicó lecciones en la Universidad, Schelling y Novalis lo mencionaron en sus escritos teóricos y Jean Paul, en cierta medida su protegido, lo denominó «genio marginal» en su Vorschule der Ästhetik (1805). Posteriormente Heine y Schopenhauer ponderaron su capacidad de análisis y observación del mundo ⁶.

El hecho de que la narración Anton Reiser recoja los primeros veinte años de la vida de su autor no excusa de ciertas referencias a su contenido. Aunque éstas no se concreticen en una sinopsis común, sí deben, a mi juicio, hacerlo en una relación de las diferentes particularidades

⁶ Toda esta serie de datos biográficos extraídos de Schrimpf, Hans Joachim, Karl Philipp Moritz, Stuttgart, Metzler, 1980, pp.10-20.

que presenta la novela.

El primer elemento descollante de esta peculiar obra de arte es el título. Anton Reiser no es una etiqueta escogida al azar, sino un nombre emblemático que recoge los dos elementos de la personalidad que a juicio del autor debe presentar su «alter ego» literario, el protagonista de la novela ⁷. «Anton» hace alusión a San Antonio de Padua, místico caracterizado por su condición adicional de anacoreta, «Reiser» alude al vagabundeo, al indeterminado ir de acá para allá ⁸. Una visión retrospectiva en la biografía de Moritz permite ver lo adecuado de esta caracterización. La interacción del aislamiento y el inexorable dominio del azar es el tenor de su experiencia vital y determina tanto su desgarró interno como lo tremendamente atrayente de su perfil intelectual ⁹.

Ahora fijaré mi atención en el narrador y en su

⁷ La más extensa referencia al nombre de la novela lo hace Schrimpf. «Anton» es San Antonio de Padua que dejó a sus padres y se fue al desierto a orar. «Reiser» es un apellido tomado de un compañero de estudios, Peter Israel Reiser, uno de los que compartieron con el autor la pasión por el teatro. Al fin y al cabo el título de la novela atiende a la unidad del púlpito y el teatro, a la armonización de las figuras del eremita y el farandulero. Cf. Schrimpf, Hans Joachim, "Moritz - Anton Reiser", en Benno von Wiese (ed.), Der deutsche Roman, Düsseldorf, August Bagel, 1963, pp. 98-99.

⁸ "Los viajes del héroe de Moritz no conducen a ninguna meta, no producen ningún avance de efecto duradero", Jacobs, Jürgen, Wilhelm Meister und seine Brüder, 1972, pág.51.

⁹ "Lo que cautiva de él es su compromiso social pasionalo-afectivo,... su descontento inconciliable, su siempre nueva ruptura con las instituciones establecidas y la falta de resultado y salida de su vida en la continua aspiración a la autorrealización y a la justicia social" Schrimpf, H.J., op. cit., 1980, pág.2.

proceder. El libro se divide en cuatro partes con un pequeño prefacio en el que se sostiene la determinación del ambiente en la psiquis del individuo, especialmente en su infancia, para dar pie a la mención de las características concretas del personaje y a comentarios a propósito de los posibles resultados y salidas de su vida. El narrador en tercera persona que ya ha aparecido en esta serie de prefacios asume la labor de explicar qué razones hacen del héroe del libro una figura espiritualmente anormal. Estilísticamente hablando eso trae consigo una posición analítica y distanciada del narrador ¹⁰. El efecto que con esta posición pretende provocar Moritz no es el de una mayor conmoción y compasión por parte del lector sino el de un aséptico diagnóstico. La tercera persona tiene una acción objetivante en la exposición del entorno del protagonista, sus experiencias y sus problemas. Esto faculta a la novela para ser extraordinariamente informativa, pero a su vez de una estricta economía narrativa: en todo momento se abstrae de aquellas circunstancias que no inciden directamente en el desarrollo de Anton como individuo y del diagnóstico correspondiente a éste desarrollo ¹¹.

¹⁰ Bien es verdad que esta objetividad se ve traicionada en algunas ocasiones por lo descarnado de las situaciones analizadas que a veces le llevan al narrador a expresiones como ésta: "fue oprimido incluso desde la cuna", Moritz, K.Ph., Anton Reiser, ed. cit., pág.13.

¹¹ La novela nos ofrece un friso de la situación de las clases modestas de las ciudades del Norte de Alemania del siglo XVIII en lo tocante a sus costumbres, vivencias religiosas, situación material y enorme distancia respecto a los altos estamentos. Este caudal informativo no es óbice para la citada

Aunque el siguiente tema volverá a ser abordado más adelante, estimo oportuno sacarlo a colación para comprender la perspectiva inicial de la novela. Ríos de tinta se han vertido en la discusión encaminada a determinar el género al que se podía adscribir esta obra. Se ha hablado de autobiografía o de novela psicológica sin obtener el, por otra parte imposible, acuerdo. Y es que no hay que olvidar la función de punto de partida que desempeña el interés científico de Moritz en la confección de la obra. Anton Reiser fue concebido para ser incardinado en una totalidad mayor como ejemplo de enfermedad mental. Esta novela y las teorías de la «Erfahrungsseelenkunde» («Ciencia experimental del alma») son inseparables. La psicología analítico-reflexiva es el fundamento de la autobiografía. Moritz postulaba que la psicología se constituyera mediante la recogida de datos empíricos y su discusión práctica y utilizó la novela autobiográfica como una aplicación de esos conocimientos ¹². A lo que quería

economía de la narración. La actitud precisa de Moritz (precursora de la de Kafka) contrasta con la de Goethe (seguida por Mann) de no arredrarse en la presentación de circunstancias concomitantes. Por ejemplo en Poesía y verdad, la obra autobiográfica de Goethe y en la que debería predominar más la «economía», la descripción de la coronación imperial en Frankfurt ocupa todo un capítulo. Cf. Martens, Wolfgang, Epílogo a K.Ph. Moritz, Anton Reiser, Stuttgart, Metzler, 1972, pp. 549-550.

¹² La psicología deductivista predominante hasta entonces derivaba todas las acciones humanas del concepto de alma. Por otra parte sus esfuerzos se centraban en la fundamentación metafísica del «influxus physicus» que era un intento de explicar la forma de las acciones humanas de tal manera que se pudiera armonizar la libertad individual con la omnipotencia divina. La «Erfahrungsseelenkunde» está orientada según el creciente interés de la época ilustrada por determinar el mecanismo material del hecho psicológico, de sus causas y efectos como tales así como sus síntomas.

llegar es a que Anton Reiser debe verse como un apéndice de la Magazin zur Erfahrungsseelenkunde ¹³; eso sí como el más importante y valioso de esos apéndices. Ese interés científico del que arranca la novela, ese frío análisis de los mecanismos socio-económicos e ideológicos de represión que en ella se realiza, justifica el tono monótono y reiterativo de la narración ¹⁴. Necesariamente ha de primar la explicación detallada de la acción represiva que ejercen una ofuscada ideología religiosa y una mísera realidad social sobre la personalidad de Anton .

Conforme a lo dicho, aunque lo reseñado sobre los primeros veinte años de vida de Moritz absorba todo el contenido argumental de la novela, no está de más volver a ciertos puntos del mismo, no ya para reiterar ese contenido en su aspecto fáctico sino para comprender sus implicaciones. En resumen para determinar qué es aquello que nos quería decir Moritz, cuál era el diagnóstico que le correspondía a Anton, e incluso yendo más allá de él,

¹³ Magazin zur Erfahrungsseelenkunde fue una revista editada por Moritz que, destinada tanto a los eruditos como al amplio público, intentó convertirse en órgano del foro de discusiones que suscitó la pugna por la preponderancia de la corriente empírico-analítica dentro de la psicología. De 1783 a 1793 se llegaron a publicar diez tomos de tres cuadernos cada uno. Estos números han sido reeditados en facsímil por Anke Bennholdt-Thomsen y Alfredo Guzzoni, Lindau i. B., 1978/79.

¹⁴ Pero no es sólo eso lo que se puede decir de ese tono narrativo, monótono de resultados de analizar hasta la náusea la represión y la martilleante y reiterativa repercusión de la misma en el individuo. Ese tono, aparte de dar cuenta de un interés científico inicial, crea una forma literaria. ¿No es acaso ésta la misma que describe la lucha de Joseph K. por hacerle frente al proceso del que es objeto, o la que queda configurada a través de los inútiles esfuerzos de K. por penetrar en el Castillo?

para reexaminarlo y ver su congruencia con un posible diagnóstico del autor de la novela no olvidando la perspectiva de las relaciones sociales en las que estaba inmerso. Hay dos elementos tenores que se deben tratar en este diagnóstico. Por una parte estimo necesario fijar en qué consistía la patología observada en Anton Reiser por Moritz, o sea en él mismo o mejor dicho en cualquiera que hubiera estado expuesto a circunstancias similares a las que en él habían actuado. Por otra parte hay que preguntarse qué posibles elementos terapéuticos encuentra Anton (o Moritz) en el transcurso de su vida como posible solución a sus problemas.

Como en su día señaló Martens Anton Reiser puede ser descrito como un estudio del complejo de inferioridad ¹⁵. La atinada visión psicológica de la que Moritz se sirve en este análisis no sólo es fruto de su sensibilidad sino que también es tributaria de su educación quietista-pietista. Educación que es denostada y puesta por el autor en el disparadero como culpable de su mal. La novela intenta describir la deformación que en el movimiento de identidad del joven provoca la doctrina quietista. Desde la infancia Anton es sometido a una perversión de la autorreflexión, a una represión de la fantasía que produce melancolía. La praxis quietista de «desyoización» para la apertura mística es malinterpretada por la mezquindad del padre de Anton como destrucción del yo por medio de la «mortificatio». Ratz señala que en el protagonista la fantasía, único

¹⁵ Martens, Wolfgang, en op. cit., pág. 553.

espacio enteramente abierto a la libertad del hombre, es ocupada por ideas supersticiosas, por el miedo a la muerte y por el luto ¹⁶. Esta enajenación de sus propias vivencias es fatal para Anton. El movimiento de identidad en lugar de tomar un itinerario que, sinuosidades aparte, se caracterice por fines concretos, se desenvuelve en cíclicos retornos maniaco-depresivos de limitación y extensión. Esto queda expresado en un odio a sí mismo y en un sentimiento de inferioridad unido a ansias palingenésicas de resurrección. Momentos de autocritica demoledora y paralizante son seguidos de un autoensalzamiento exorbitado. El eremita y el comediante («Anton» y «Reiser»), la restricción y la amplitud de miras, la autonegación y la autorrepresentación son dos caras de la misma moneda. El protagonismo parte de la «Schwärmerei», del «entusiasmo ingenuo» (éste también afectó a Agathon, cf.5.2). De una religión que busca un contacto íntimo con Dios, una regeneración total y sin embargo deriva en la melancolía ¹⁷.

Para analizar esta afección melancólica lo mejor es remitirse a la estancia de Anton (Moritz) en casa del sombrerero L(obenstein). Como ya se ha señalado el padre de Anton había conocido en un peregrinaje a Pymont a su correligionario el sombrerero y, ni corto ni perezoso, lo

¹⁶ Cf. Ratz., Norbert, en op. cit., pág.48.

¹⁷ Si se quiere contar con una explicación de éste tránsito del entusiasmo ingenuo a la melancolía mediado por la opresión cf. Schings, Hans Jürgen, Melancholie und Aufklärung, Stuttgart, Metzler, 1977, pp. 226-255.

había convertido en padrino de uno de sus hijos, hermano menor del protagonista. El nuevo amigo de su padre le propone a éste llevarse a Anton como aprendiz y ocuparlo en trabajos sencillos: hacer cuentas, encargar pedidos, etc. La propuesta es acogida con entusiasmo por el padre que lo envía a Braunschweig de inmediato. Desde un principio los trabajos que le son asignados no son tan sencillos, sino los mismos que le corresponderían a otro aprendiz: tiene que cortar leña y acarrear agua. La maestría de Moritz nos describe en pocas líneas el cambio de actitud de Anton ante el trabajo: primero la novedad de la situación y el enorme orden temporal de la labor le fascinan (campanas para levantarse, comer y dormir), pasada esta primera fase en la que la expectativa de las comidas le estimulaba, ha de encontrar estímulo en la espera de los domingos; cuando ésta no le alivia de la uniformidad y monotonía laborales la espera se centra en el final del año de aprendizaje. Aquí vemos la transición correspondiente a su vaivén anímico típico: del entusiasmo a la melancolía. La fantasía se hace compulsivamente entusiasta a través de la opresión ejercida en ella por la moral calvinista del trabajo reinante en el taller. Sin embargo esa ocupación pervertida de la fantasía deriva en melancolía de momentos y situaciones mejores cuando la propia fantasía comprueba que la fuerza del impulso inicial de unas vivencias choca contra una realidad poco menos que asfixiante. Las peroratas religiosas de L(obenstein) centradas en ideas de tormento y condenación para aquellos que no se comporten

con laboriosidad cimentan tanto el inicial entusiasmo como la melancolía subsiguiente.

Mas de pronto su situación cambia, la hipocondria del sombrerero hace que una visión fúnebre se le aparezca en sueños. Intentando contrarrestarla escoge a Anton para dormir en su habitación y rezar con él. Comoquiera que la «terapia» tiene éxito el joven es relevado de los duros trabajos, se le permite conversar hasta altas horas con L(obenstein) y sus amigos, se le busca un profesor de piano. Esto aparte de provocar la envidia entre sus antiguos compañeros, le hace creer a Anton en que realmente se ha obrado una transformación en su alma de las que había oído hablar desde que era pequeño, que Dios está presente en él por medio de una iluminación, de un advenimiento inopinado. Tan fuerte es esta sensación que se ve en la necesidad de comunicárselo por carta a von F(leischbein), como se sabe el jefe de la secta quietista. Este en lugar de contestarle a Anton le escribe a su protector, que después de leer la carta "le mostró a Anton un lugar en el que se le mencionaba y en el que el Señor von F(leischbein) aseguraba que según todos los signos Satán llevaba construyendo tanto tiempo un templo en el corazón de Anton que difícilmente podría volver a ser destruido" ¹⁸. Es sencillo figurarse lo que en el calenturientemente

¹⁸ " Und nun zeigte er Anton wiederum in dem Briefe des Herrn v. F(leischbein) eine Stelle, die ihn betraf; und worin der Herr v. F(leischbein) versicherte, allen Kennzeichen nach habe der Satan seinen Tempel in Antons Herzen schon so weit aufgebauet, dass er schwerlich wieder zerstört werden könnte", Moritz, Karl Philipp, op. cit., pág.71.

imaginativo Anton produjo este acontecimiento: miedo constante a la condenación, continua y angustiosa oración, refugio en el sermón dominical. Y a todo esto se une una mortificación corporal severa, pues al ver L(obenstein) que su alma es insalvable, que no hay nada que hacer por ella, se preocupa de que su protegido desarrolle su cuerpo con los trabajos más duros y fatigosos del taller. En una ocasión sintiendo hasta en lo más interior de sus entrañas la humillación de uno de estos trabajos se cae o se deja caer de un andamio. Este intento de suicidio o este semiconsciente abandono a la muerte es el último episodio en la casa del sombrerero. El vaivén entusiástico-melancólico había dado lugar a la desesperación, a una profunda y traumática ruptura.

Con la reseña de la vida del protagonista en Braunschweig se ha atendido al punto más llamativo y característico de la crisis melancólica de Anton provocada por una concepción pervertida de la religión. Anteriormente me planteaba examinar qué antídoto, qué elemento potenciador de su yo oprimido descubre el protagonista para contrarrestar el nocivo efecto de ese religionismo descabalado. La represión de las necesidades desiderativas elementales que es ejercida ya sobre él en casa de sus padres desemboca en una pasión por la lectura que le provee de instrumentos para articular su fantasía ¹⁹. Pocos años

¹⁹ Esta situación es un lugar común de toda la tradición de la novela de formación alemana: eso ocurre tanto en Wilhelm Meister como en Titan de Jean Paul como en Grüner Heinrich de Gottfried Keller. La formación propia comienza con la formación del gusto literario porque el desarrollo de sí mismo no puede

después la lectura le permite entrar en contacto con la filosofía. Con la metafísica se siente en disposición de dar un contenido a su pensamiento antes disperso en la fantasía. Con el tiempo la pasión metafísica se concretiza en una nueva figura de la melancolía: la duda, cuya preponderancia en el pensamiento de Anton lleva a ser tan fuerte que lo conduce al solipsismo. El efecto final de la sublimación de la melancolía es la ontologización de la misma. Ese supuesto «ser melancólico» es el campo abonado para su pasión literaria, que, como en casi todos los literatos de aquella época en el mundo anglosajón ²⁰ nace de la lectura de Shakespeare.

Al igual que en Wilhelm Meister la lectura de Shakespeare es un catalizador para la apertura de Wilhelm a la sociedad, con ayuda de Shakespeare Anton consigue romper su aislamiento autodestructivo. El teatro aparece en su vida para despertar el ansia de autorrepresentación ²¹. La pasión por el teatro fue característica de la segunda mitad del siglo XVIII en Alemania. Es la época de grandes nombres de la escena en un teatro que Gottsched había purificado de hipotecas externas (especialmente francesas) en su concepción y al que Lessing había dado un

tener lugar sin el desarrollo de la imaginación.

²⁰ No se olvide que la Baja Sajonia y el Reino de Hannover, situados en el norte de Alemania, han sido siempre de gran influencia inglesa.

²¹ Cf. Selbmann, Rolf, Der deutsche Bildungsroman, Stuttgart, Metler, 1984, pág. 55.

nuevo impulso ²². Esta pasión teatral fue la salida para muchos jóvenes de clase media de la estrechez de las pequeñas ciudades alemanas y su ambiente burgués. Así ha de ser entendido el contacto de Anton con el teatro, como un elemento sustitutorio de sus carencias vitales. En ese sentido es tremendamente erróneo el juicio que Marcuse realizó en su tesis doctoral. Según éste Anton Reiser es una novela de artista que expresa la tragedia del «Sturm und Drang» provocada por el choque entre la necesaria expansión del yo dictado por el desarrollo que la época había otorgado a la figura del artista y un mundo que niega ese espacio ²³. Esta novela no es la de un genio quejumbroso despreciado por el mundo. Más aún en todo momento Moritz alude a la degeneración del concepto de arte que tiene Anton, lo considera infectado de dilettantismo. En ningún momento deja el protagonista de confundir sus propios sentimientos respecto al arte con las exigencias del arte mismo: " No era una profesión auténtica, un puro impulso representativo el que le substraía, pues le interesaba más representar las escenas de la vida dentro que fuera de sí. Quería tener para sí lo que el arte exige

²² Fue la época de los actores Eckhof, Iffland y Schröder, la época de la lucha por la constitución de un Teatro Nacional alemán que debía de ser un teatro formativo, una institución moral.

²³ Cf. Marcuse, Herbert, Der deutsche Künstlerroman, Tesis, Freiburg, 1932, ed. en H.M. Sämtliche Werke, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, pág.25.

que se le sacrifique" ²⁴. Con todo, a pesar de la reserva crítica del narrador, luego plasmada en la obra teórica de Moritz, la literatura se convierte en la única posibilidad para la formación («Bildung»), en auténtica estrella polar en el itinerario vital del protagonista hacia la recuperación de sí que tiene como condición previa la recuperación de un espacio para la fantasía, que pueda proveerle de una imagen de sí ²⁵. En resumen la «Bildung» es entendida en esta novela como restauración de la dimensión estética.

Zanjada la revisión de la patología y la terapéutica del protagonista (autor) me dispongo a abordar el tema más polémico en las discusiones acerca de Anton Reiser su entrada o no en el elenco tradicional de las novelas de formación. Lo que es innegable, y en lo que ha coincidido toda la crítica es que, siendo o no novela de formación, esta obra ha contribuido firmemente a la evolución del género. Siempre se la ha considerado precursora de Los años

²⁴ " Es war also kein echter Beruf, kein reiner Darstellugstrieb, der ihn anzog: Denn ihm lag mehr daran, die Szenen des Lebens in sich als ausser sich darstellen. Er wollte für sich das allas haben, was die Kunst zum Opfer fordert", Moritz, Karl Philipp, op. cit., pág.413.

²⁵ Sin duda alguna el arte es la única posibilidad de reconstruir al hombre de forma no reducida, de desarrollar la totalidad del ser humano como despliegue de todas sus potencialidades. Pfothenhauer hace paralelo este camino al de la propia «ciencia experimental del alma». Además plantea el paralelismo de manera muy ingeniosa: la ciencia psicológica es como reorrrer las calles de un pueblo para conocerlo y la estética, que se ocupa de la imagen metafísica total del hombre aportada por el arte, procede subiendo a un lugar elevado y tomando las principales referencias de ese pueblo, por ejemplo las torres más altas, para dobtener una imagen de éste .(cf. Pfothenhauer, Helmut, Literarische Anthropologie, pág.108).

de aprendizaje de Wilhelm Meister. Todos los elementos tenores del Reiser están presentes en el Meister: el pietismo como concepción superada de formación por su voluntarismo e irrealdad, la pasión teatral y su dúplice valor de apertura a la sociedad y de oclusión de la propia verdad vocacional del individuo ²⁶. Ahora bien el acuerdo ya no es tal si se trata de dar una respuesta afirmativa o negativa a la condición de «Bildungsroman» de la obra de Moritz.

Lo más llamativo de este debate es que los fundamentos escogidos por los defensores de estas tesis contrapuestas son los mismos. Hay dos piedras claves de tipo hermenéutico que demarcan totalmente la discusión. La primera es el contacto de Goethe con Moritz del que quedaron como testimonio opiniones de esta índole: " Moritz es como un espejo puesto delante de mí" ²⁷. " Es como un hermano menor mío, del mismo tipo, sólo que abandonado y dañado por el destino allá donde yo he sido favorecido y preferido. Esto me produjo una gran impresión" ²⁸. Este contacto, que como se sabe fraguó en el trasvase Reiser- Meister, ha

²⁶ Si se revisa 2.4 se observará cómo ya tanto en Anton Reiser como en Wilhelm Meister se presenta la estructura básica de la «Bildung» propia del neohumanismo alemán. Primero el ensimismamiento: el sentimentalismo provocado por el inmediato asimiento de sí; luego el despliegue: en este caso realizado sobre la aventura teatral de ambos; y finalmente, la síntesis, la vuelta sobre sí: fragmentaria en Anton, inequívoca, pero menos, en Wilhelm (cf.5.4).

²⁷ Goethe, Johann Wolfgang von, Carta a Frau von Stein, 20 de Enero de 1787, H.A., Tomo II, pág.45.

²⁸ ibid.,pág. 39.

abierto entre la crítica la siguiente cuestión: ¿ Es ya Reiser una novela de formación con todas las consecuencias o sólo un «hermano menor», sólo una forma híbrida que le permite llegar a Goethe a la definitiva «Bildungsroman»? La otra piedra clave la ha aportado en nuestra época el estudioso de Moritz por excelencia, Hans Joachim Schrimpf, que intentando contestar a la cuestión planteada señala: " El papel de Anton Reiser dentro de la historia de este género es negativamente productivo : es una novela de formación negativa, una «anti-novela de formación»" ²⁹. Aparentemente no hay duda, el final fragmentario y no armónico de la obra de Moritz nada tiene que ver con la solución organológica que Goethe ingenia para resolver la escisión yo-mundo. Pero obsérvese lo sutil del planteamiento de Schrimpf, el papel desempeñado es negativo pero «productivo». Aquí estamos ante una argumentación propia de la Lógica de Hegel, la del principio de contradicción como razón de ser que podría formularse sintéticamente así: algo es no siendo «lo-que-no es» de tal manera que «aquello-que-no-es-lo-que-es» no sólo consiste en la mera negación de notas lógicas de su contrario sino que, en cuanto no es una negación cualquiera sino la negación concreta de aquello que niega, actúa tanto de límite de su contrario como de sí mismo en cuanto que es lo que posibilita el ser de su contrario ³⁰. Es posible

²⁹ Schrimpf, H.J. en op. cit., 1963, pág. 120.

³⁰ "una determinación del ser es necesariamente un traspasar a su opuesto; la negativa de toda determinación es tan necesaria como la determinación misma; como determinaciones inmediatas

que Schrimpf quiera decir que Reiser no es una novela de formación, pero es seguro que advierte del carácter que tiene esta novela, no ya sólo como demarcadora de las condiciones de posibilidad de la novela de formación, sino como razón de ser de la misma. Tanto partiendo del punto de vista de Schrimpf como del de Goethe puede negarse que el Reiser sea novela de formación, pero a esta novela le es inusurpable un puesto privilegiado en la historia de la constitución de este género, como concreta negación del Meister, por antonomasia el modelo del mismo.

Eso último no parecen haberlo comprendido los defensores del veredicto negativo respecto a la condición de novela de formación de la obra de Moritz. Estos han sido encabezados por Jürgen Jacobs que tanto en su «Summa» sobre la novela de formación de 1972, como en la de 1989, ha otorgado un espacio ridículo y meramente referencial a Anton Reiser. Jacobs comienza exponiendo el deseo de Moritz de querer "describir ante todo la historia interior del hombre" para de esa manera "hacer más importante su historia individual" ³¹. Ese «hacer más importante» alude a un proyecto humanista. Como en Blanckenburg (cf. 3.1. y 5.2.) ³² la acentuación de la figura humana en la ficción

frente a cada una de ellas se haya inmediatamente la otra" Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Ciencia de la lógica, Buenos Aires, Trad. de Rodolfo Mondolfo, TomoII, 1968, pág.34.

³¹ Moritz, Karl Philipp, op. cit., pág.7.

³² De todas formas conviene señalar que en Blanckenburg se postula la representación literaria de la perfección de la personalidad, mientras que en Moritz la autobiografía ha de ser fiel no excluyendo de sí lo insignificante.

busca el realzamiento y la dignificación del hombre real. Sin embargo Jacobs, considerando el final no armónico de la novela, estima que este proyecto queda truncado. La no consecución de las metas, la inexistencia de «progresos duraderos» conducen al héroe a un "continuo cambio de fluctuaciones y rupturas" que suponen para Jacobs una discordancia con la forma «Bildungsroman» e implican la imposibilidad de que Moritz pudiera escribir ninguna ³³. Acto seguido el autor del estudio advierte que incluso hay que dudar de que Anton Reiser sea novela debido a la posición ambivalente de ésta entre la ficción y la realidad, para culminar diciendo que allá " donde sea superada esta percepción de las cosas, allá donde bajo nuevas condiciones previas se represente el camino del individuo hacia una generalidad no sólo sentida como abstracta o heterónoma, allí empieza la novela de formación" ³⁴. Cabe preguntarle a Jacobs ¿dónde se dan esas condiciones más que desde la ideología burguesa?, ¿dónde se hace creer al hombre que su desarrollo personal es compaginable con el de las fuerzas productivas e incluso consecuencia de éste?, ¿dónde se instaura esa falsa e interesada armonía? Pero las matizaciones no sólo pueden hacerse a su deficiente análisis historiográfico sino también a la parcial y maniquea visión de la novela que

³³ Jacobs, Jürgen, Wilhelm Meister und seine Brüder, Munich, Fink, 1972, pág.51.

³⁴ ibid., pág.53.

subyace a su comentario. Afirmar que un Wieland ³⁵ o incluso que un Goethe representan una posición estética e ideológica más avanzada que la de Moritz es tanto como afirmar «more-secondo Lukács» que la culminación de la novela es el realismo burgués. No hay más que leer a Kafka, Proust o Joyce para ver en Anton Reiser el perfil del hombre moderno.

Ni que decir tiene que mi posición se decanta claramente por los que otorgan un veredicto positivo a la condición de «Bildungsroman» de Anton Reiser. Entre este grupo hay que hacer mención especial de Rolf Selbmann, un estudioso de la literatura tremendamente creativo que es consciente de que cada obra da lugar a un modelo de lectura y que es ese modelo, y no las meras unidades temáticas, el que permite adscribir una obra a un género o no. Selbmann señala que al no ofrecer esta novela un fin armónico no ha sido considerada una «Bildungsroman». Para él si lo es porque a pesar de la cercanía autobiográfica hay distancia entre el protagonista y el narrador, hay una utilización

³⁵ "En la historia de la Ilustración temprana no se encuentra ninguna forma previa a la novela de formación aparecida con Wieland. El orden tradicional tiene una repercusión tan grande durante aquella época que las necesidades de orientación del individuo para obtener un lugar en el mundo no obtienen todavía un tema" Jacobs, Jürgen/ Krause, Markus, Der deutsche Bildungsroman, Munich, Beck, 1989, pág.48 [Aquí Jacobs se muestra contumaz en el error, ¿en qué medida es la novela de Moritz representante de la primera Ilustración y Wieland de la segunda? En lo que a mí me consta es justamente al revés, pues mientras Wieland presenta una noción de «Bildung» mucho más lineal, en Moritz no se vuelve la espalda a su negatividad. E independientemente de esto ¿ no es acaso Anton Reiser una conversión en tema, hasta el punto de ser descarnada y obsesiva, de la búsqueda de lugar del individuo en el mundo?].

de la autobiografía al servicio de la historia de formación
36. La autobiografía y la novela no son contrapuestas. La autobiografía sólo aporta datos para la novela psicológica. Tan solo el narrador convierte esos datos en novela, la vida de Reiser sólo es armónica a través de la narración
37. La no formación del protagonista se constata a través de la formación del narrador 38. Anton Reiser es la descripción de una vocación literaria que tuvo realización en la figura de su autor Karl Philipp Moritz pero que en la novela queda fragmentada 39.

No hace falta una argumentación tan estimable como ingeniosa y sutil como la de Selbmann para entender un hecho previo: que la propia forma de esta obra no puede dar lugar a un final armónico 40. Es interesante a este respecto volver a Schrimpf y recordar una siguiente afirmación que, a mi entender, clarifica el panorama: " la novela queda en fragmento porque bajo las circunstancias

36 Selbmann, Rolf, op. cit., pág.58.

37 ibid., pág 57.

38 ibid., pág.59.

39 ibid., pág.62.

40 Schings va mucho más allá al decir que la armonía no tiene por que ser obligatoriamente el fin de la novela de formación porque detrás del ideal neohumanista de «Bildung» se esconde una aspiración mucho más modesta y quizás por eso vergonzante: las ansias de curación y terapia que había creado el advenimiento de la subjetividad moderna. Respecto a las novelas de formación dice: "ya no se dejan aprehender con el estático modelo «Bildung». En lugar de ésta se trata de restablecimiento, de sanación, de aprender a ver y también de suerte", Schings, Hans Jürgen, "Agathon- Anton Reiser- Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des modernen Subjekts im Bildungsroman" en Wolfgang Wittkowski (Ed.), Goethe im Kontext, pág.43.

concurrentes es imposible un acabamiento y una conciliación de la vida del héroe" ⁴¹. No estamos ante una obra quejumbrosa de un genio despreciado por el mundo, sino ante la reivindicación de las condiciones de posibilidad de una estructura social que no oprima a los individuos ⁴². Hay pues que señalar que, por más que esta obra sea una constatación de la imposibilidad de los hombres de baja extracción de realizarse como persona, sí estamos ante una novela de formación. Aunque la formación no llegue a un fin armónico en Anton su logro si es posible ⁴³. Tan sólo que las circunstancias particulares determinan su destino infeliz. No se trata pues de una historia de formación cuyo truncamiento esta predeterminado como en la de «Simplicissimus». En el mundo de ésta la formación es una quimera imposible desde el punto de vista de una concepción degenerada «per-natura» del ser humano y absolutamente imperfectible. En La obra de Moritz la «Bildung» es una posibilidad innegable, sin embargo su realización y su frustración están socialmente condicionadas y el protagonista de esta novela es un ejemplo señero de dicha frustración.

"Anton Reiser es un vagabundo sin certidumbre ni

⁴¹ Schrimpf, Hans Joachim, op. cit., pág.130.

⁴² ibid., pág.108.

⁴³ Con todo me parece exagerado que Schings lleve la creencia en la «Bildung» de Moritz hasta el extremo de decir que Anton Reiser es aquél que como Cándido de Voltaire intenta por medio de la teodicea ver lo armónico y lo constructivo del orden del mundo sin obtener más que una radical experiencia de la negatividad, cf. Schings, Hans Jürgen, op. cit., pág.241.

consuelo, su carencia es radical y moderna" ⁴⁴. Esta afirmación de Martens es clave para la comprensión de esta obra, su carencia es la más grande, su alienación es la más dolorosa: la de sí mismo. El hombre moderno, aniquilada su fantasía por imperativos utilitaristas de progreso y promoción y falsamente aliviada de tarde en tarde por violentos coletazos de ansias milenaristas, se convierte en caricatura de sí mismo. El espacio destinado a configurar su imagen le es usurpado hasta el punto de olvidar que esa usurpación ha ido acompañada de la de su propio cuerpo, y tan sólo le puede quedar el vacío. El protagonista de Moritz pugna heroicamente por no caer en ese olvido, prefiere la «anámnesis» aunque esta se concretice en el doloroso recuerdo de la impotencia. Anton Reiser estima que la melancolía todavía puede ser configuradora de la experiencia de sí y por tanto y a la vez configuradora de sí mismo. Anton Reiser estima que no es ocioso preguntarse: «¿qué pasaría si se hubieran dado las condiciones individualo-sociales que impidieron mi formación?» Anton Reiser sabe que en la respuesta a esta cuestión, aun siendo enormemente íntima, se juega algo que no le atañe sólo a él. Anton Reiser sabe, aún disfrazando su certeza con un halo de vocación teatral frustrada, que el proceso de autorrepresentación es la fragua de todo proyecto emancipatorio. Anton Reiser, o sea uno cualquiera de nosotros, sabe que en la melancolía de lo que no pudo

⁴⁴ Martens, Wolfgang, epílogo de Moritz, Karl Philipp, op. cit., pág.559.

ser late la viva, cálida y poderosa esperanza de lo que todavía no puede ser.

5.4. La formación de sí mismo como obra de arte. "Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister" de Goethe.

Afrontar un estudio de Goethe, por parcial y ceñido a algún aspecto concreto que éste pueda ser, no plantea precisamente el problema de la búsqueda de materiales sino el de la selección de los mismos ante su sobreabundancia. Con todo, tampoco se puede decir que la recepción de este autor en el entorno de lengua española haya sido la deseable: su imagen se reduce habitualmente a la del autor de Werther y Fausto. No hace falta menguar la importancia de estas obras, tanto dentro de la producción global goethiana como en la historia de la literatura universal, para incluir en el elenco de las obras maestras de la poesía a las Elegías romanas y a la serie del Diván occidental-oriental, de la autobiografía a Poesía y verdad y de la novela a Las afinidades electivas y, cómo no, a la novela de formación por antonomasia Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister. Esta obra, compendio de todas las tendencias narrativas del siglo XVIII ¹, ofrece un diagnóstico de la época al intentar responder a la cuestión: ¿cómo se puede llegar a ser feliz? ².

¹ Esto ocurre con una novela muy similar; El Quijote es un compendio del final de la epopeya en sus últimos coletazos: la novela bizantina, la cortesana, la picaresca, la novela ejemplar y la de caballerías. Por su parte Wilhelm Meister es un compendio del resultado de la entrada del sujeto moderno en la escena del mundo: la literatura sentimental, el diario, el libro de confesiones pietista y el libro de viajes.

² Como ya se ha dicho detrás del postulado de la «Bildung» hay una palanca motivadora mucho más fáctica e inmediata. La felicidad e incluso la sanación, el restablecimiento de la salud resquebrajada por la propia subjetividad. Cf. Schings, Hans Jürgen, "Agathon- Anton Reiser-Wilhelm Meister. Zur Pathogenese

Pero, volviendo al punto de partida de éste epígrafe: el de la selección de material, ¿ qué elementos de la biografía de Goethe hay que tener en cuenta a la hora de un estudio de los Lehrjahre («años de aprendizaje»)? Hacer una semblanza general de la vida del autor es algo que escapa tanto a las características como a los objetivos de este trabajo. El panorama no es menos difuso si se reducen los datos biográficos al tiempo destinado a la composición de esta obra. Mientras que la primera referencia con la que se cuenta data del 16 de Febrero de 1777 y procede del Diario ("En el jardín dicté para el Wilhelm Meister"), en Octubre de 1796 se publica el cuarto y definitivo volumen de la obra. Veinte años es un período de tiempo demasiado dilatado si se tiene en cuenta la enorme cantidad de eventos ocurridos y de ocupaciones colaterales del autor y extremadamente corto si se considera que las experiencias vitales a partir de las que se configura la novela se remontan a su niñez. La solución escogida para resolver el dilema es la siguiente: en lo tocante a la preconcepción de la obra ceñirse a los documentos procedentes de estos veinte años y posteriormente, una vez adentrado en la sinopsis de los Lehrjahre, relacionar elementos concretos de la obra con las vivencias puntuales que marcaron su introducción en ésta.

Como es fácil de suponer, en este dilatado periodo de elaboración varió mucho la idea de la novela. En un

des modernen Subjekts im Bildungsroman" en Wolfgang Wittkowski (Ed.), Goethe im Kontext, pág.43.

principio su nombre era Wilhelm Meister theatralische Sendung («La vocación teatral de Wilhelm Meister») ³. Desde 1777 hasta 1785 el autor compuso los primeros libros de la obra. El trabajo se vio interrumpido con motivo del viaje a Italia en el que Goethe, tras su contacto con Moritz, consideró oportuno cambiar la orientación de la obra conforme a la forma crítica que había adquirido su pasión teatral (Cf. 5.3.) ⁴. También influyó en esta interrupción el hecho de que Goethe había llegado a ser consciente durante su segunda estancia en Roma de no estar hecho para la pintura y se decidió por la poesía como su auténtica ocupación ⁵. En 1794 retomó el trabajo dándole el nombre de Lehrjahre. Para forzarse a acabar la novela firmó un contrato con el editor Johann Friedrich Unger. El Meister era el primer intento de escribir una novela desde Werther, debido a ello fue considerada de antemano un plato apetecible por muchos editores que querían disfrutar de un éxito seguro ⁶. De los siete libros de la Theatralische

³ De este título se tiene constancia en su Diario, el 21 de Noviembre de 1782, cit. sg. Bahr, Ehrhard (Ed.), Erläuterungen und Dokumente zu J.W.v.Goethe Wilhelm Meister Lehrjahre, Stuttgart, Philipp Reclam, 1982, pág. 194.

⁴ Incluso contó en esta reelaboración la propia experiencia como director teatral de Goethe que tuvo lugar entre 1791 y 1792 en la escenificación de tres obras en Weimar una de las cuales fue Hamlet cf. Erich Trunz, " Nachwort zu Wilhelm Meisters Lehrjahre", Goethe, Johann Wolfgang von, Werke, Hamburger Ausgabe, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, Tomo 7, pág.690 (A partir de este momento toda cita de la conocida Hamburger Ausgabe se hará por medio de la clave H.A.).

⁵ H.A., Tomo 11, pág. 411.

⁶ El mismo Schiller se quedó a las puertas de hacerlo publicar en Die Hören solo que su oferta fue realizada cuando el libro ya había sido vendido a Unger.

Sendung no se ha encontrado manuscrito alguno. Tan sólo se cuenta con una transcripción hallada en 1910 por el profesor de instituto zuriqués Gustav Billeter.

El fragmento de la Vocación teatral acaba en el momento en que Wilhelm toma la decisión de dedicarse al teatro (básicamente los siete libros de la Sendung fueron refundidos en los cinco primeros de los Lehrjahre) ⁷. No queda claro pues si esto daría pie a escribir la continuación del relato con el tema del asentamiento de Wilhelm en el teatro como deseado punto de llegada o a un argumento en el que éste fuera el punto de partida hacia una forma más consonante con la vida del protagonista como ocurrió con los Lehrjahre ⁸.

En buena medida la preconcepción de la temática de la Vocación teatral era la misma que la de Werther: la falta de lugar en el mundo para la realización del sujeto. De todos modos aunque ambas novelas llevaban la impronta del «Sturm und Drang», en este «Pre-Meister» se da una perspectiva diferente, aquí no sólo habla un yo-aislado sino que el narrador actúa con distancia observadora y

⁷ Los elementos de la primera versión suprimidos en los cinco primeros libros de la segunda son poco significativos (lo significativo es, obviamente, lo añadido en la segunda). Tan sólo aparecen algunos detalles adicionales sobre la afición infantil de Wilhelm al teatro de marionetas, sobre la figura de Mignon (que no viene a aportar nada nuevo al perfil de este personaje), y sobre las obras representadas con la compañía de Melina.

⁸ De lo que no cabe duda es de que el primer Meister iba a consagrarse en mayor medida a la representación de la vida teatral como lo demuestra cuando en una carta proclama que estaba ocupado en "presentar todo el ser del teatro" ("Das ganze Theaterwesen in einem Roman vorzutragen"), Carta a Carl Ludwig von Knebel, 5 de Agosto de 1778, cit.sg. Ehrhard Bahr (Ed.), op. cit., pág.252.

sitúa al lector incluso implicándolo como interlocutor con consideraciones y comentarios que no pocas veces ofrecen un comentario crítico de lo narrado.

A partir de 1794, momento en el que el autor se plantea el abandono de la Vocación y su reformulación definitiva en Los años de aprendizaje, la correspondencia con Schiller empieza a desempeñar un papel fundamental en la elaboración de la obra. A la finalización de cada uno de los ocho libros Schiller comenta detalladamente las funciones del protagonista ⁹, los personajes, las instituciones y acontecimientos de cara a la configuración del todo novelístico. Sus opiniones descansan en una suerte de estética de la novela que postula el recorrido ampliamente circular y moroso de esta forma, de lo que el Meister es un ejemplo señero, en contraposición al más intenso y rectilíneo del drama ¹⁰. Igualmente en los cambios operados respecto a la Sendung influyó el concepto de poeta

⁹ A Schiller siempre le sorprendió el carácter ambiguo del protagonista entre la realización y la indeterminación entre la individualidad y la idealidad: " Su carácter es individual pero sólo conforme a los límites que no al contenido, y es ideal , pero sólo conforme a las facultades. Nos niega la satisfacción más inmediata que exigimos (la determinación) y nos promete una más alta y suprema que hemos de creer llegará en el futuro", Schiller, Friedrich, Carta a Goethe, 28 de Noviembre de 1796, cit., sg. H.A., Tomo 7, pág. 651 ss.

¹⁰ Goethe y Schiller siempre quisieron establecer entre ambos una relación de bipolaridad, poeta ingenuo aquél, sentimental éste, personalidad válida para la narración la de uno, para el drama la del otro. Para observar esta supuesta bipolaridad cf. Goethe, Johann Wolfgang von, "Über epische und dramatische Dichtung" en H.A., Tomo 12, pp. 249-252.

ingenuo ¹¹, aquél para el que la naturaleza es tal como se presenta, de tal manera que reproduce el objeto no la impresión que ese objeto le produce. Consecuentemente el talante irónico y la apoyatura de éste en un lenguaje coloquial que funciona en la primera versión, siguiendo el ejemplo de Sterne y Wieland, es eliminado por una narración aséptica y aúlica que se atiene a los hechos. Pero las modificaciones experimentadas por el primer proyecto no sólo se centran en una atención mayor a las coherencias genérico-literaria y expresiva; la formación del individuo pasa a constituir el tuétano de la obra y el teatro el caldo de cultivo de esa formación.

Wilhelm Meister -procedo ahora a la sinopsis- no se siente a gusto en el mundo del comercio y los negocios representado por su padre y su cuñado Werner. Los padres de Wilhelm opinan que éste pierde el tiempo con sus constantes visitas al teatro, pero esta oposición no debilita la fascinación que siente por la escena. Wilhelm está profundamente enamorado de Marianne, una actriz de la compañía de la ciudad, enamoramiento que abriga el deseo de seguir su vocación teatral y poder "desgajarse de la enmohecida y rastrera vida burguesa" ¹². Sin embargo este primer intento culmina en un fiasco: la supuesta infidelidad de Marianne con la que había de comenzar una

¹¹ cf. Schiller, Friedrich, Sobre poesía ingenua y sentimental, trad. de Juan Probst y Raimundo Lida, Barcelona, Icaria, 1985.

¹² "sich aus dem stockenden, schleppenden bürgerlichen Leben herauszureissen", H.A, Tomo 7, pág.35.

nueva vida destroza sus planes y esperanzas. El protagonista reniega de sus intentos anteriores de escribir poesía, quema todos sus manuscritos y se considera incapaz para tal cometido. De todas formas, pasados ciertos años vuelven a despertarse estos deseos. En un viaje de negocios encuentra al Señor Melina y su mujer, cómicos de la legua a los que se une y a los que presta dinero para la formación de una compañía. En su vida como hombre de teatro adopta a Mignon, una niña misteriosa y de hábitos asociales y deja que se una a la compañía un arpista ciego. En una de las ciudades por las que pasa conoce a Jarno que misteriosamente empieza a seguir de forma protectora los pasos de Wilhelm. Jarno le recomienda encarecidamente la lectura de Shakespeare y le desaconseja vivamente la proximidad de Mignon y el arpista. Después de actuar en un castillo la compañía sufre un accidente, Wilhelm lo repara económicamente y se decide, tras la muerte de su padre, por el escenario. En su debut como actor interpreta el papel de Hamlet con la compañía de Serlo. Su actuación es sentida sobre todo a partir del momento de la obra en que el espectro se identifica: "Soy el espectro de tu padre". A partir de ese instante el público percibe la viveza de la interpretación y aplaude con fuerza. Esa misma noche Wilhelm llega a su cuarto y recuerda con placer la escena del espectro, incluso se dispone a recitarla cuando de pronto en la oscuridad le rodean los brazos y le besan los labios de una mujer con la que pasa una tierna noche (posteriormente se sabrá que se trata de Philine, cómica

de la compañía y expresión de la pura sensualidad que había encandilado a Wilhelm). Al despertar está sólo en la cama, la desconocida se ha marchado sin dejar huella, pero en la habitación se encuentra el manto con el que había actuado el espectro del padre de Hamlet en el que se puede leer el siguiente mensaje: "¡ Por primera y última vez! ¡Huye, joven huye!" Los siguientes acontecimientos son confusos, hay un incendio en el que el arpista en un ataque de enajenación anterior a su muerte intenta matar a Félix un infante que poco antes la compañía había recogido, también traba amistad con Aurelia que muere de desesperación en la pasión inagotable por un amor frustrado. El sexto libro, a modo de contraste con tanta pasión, recoge las confesiones de un alma bella, una dama ligada al pietismo que cuenta su vida marcada por la autorreflexión religiosa. Tras la disolución de la compañía todos los cabos sueltos se atan. Wilhelm conoce a Lothario el amor de Aurelia y le cuenta las cuitas de ésta. Lothario al igual que Jarno pertenecen a la «Sociedad de la torre», especie de réplica de los grupos francmasónicos de la época, que ha conducido secretamente los pasos de Wilhelm. Los miembros de la Sociedad le habían enviado al espectro con el mensaje para que abandonara su desvarío teatral la noche del debut. Wilhelm comprende que el teatro no estaba hecho para él, más aún que su éxito en Hamlet sólo obedecía a que no estaba interpretando sino que se representaba a sí mismo (esto había quedado confirmado con su fracaso en el papel del príncipe de la Emilia Galotti de Lessing). Félix el

niño recogido por la compañía es hijo suyo y de Marianne, entretanto fallecida, que no lo había abandonado por infidelidad sino para no dañarlo con aquella paternidad prematura. A partir de entonces Wilhelm orienta su vida a realidades comunes de interés social y se olvida del egocentrismo narcisista de su actuar hasta entonces. Ya no hay lugar en su existencia para las querencias inexplicables que sentía por seres absolutamente irracionales como el arpista o Mignon. Finalmente descubre su pareja ideal en Natalie, hermana de Lothario ¹³, una amazona que lo había atendido en su desfallecimiento tras el accidente sufrido por la compañía teatral. Todo este final feliz y este cierre del círculo acaban con la frase: "Sé que he obtenido una dicha que no merezco y que todos los reinos y tesoros del mundo no podrían reemplazar" ¹⁴.

Después de esta sinopsis inevitablemente somera (pues difícilmente habrá otra obra en la que ninguno de sus elementos, por episódico y colateral que parezca, se pueda calificar de inesencial para la trama), afrontaré el análisis de aspectos parciales. Aspectos que aluden a parcelas del universo del hombre del siglo XVIII, del hombre moderno para el que el mundo es comprensible sólo en la medida en que por medio de la formación personal

¹³ Por cierto como se reconoce en el libro VIII, capítulo 3, Natalie también es sobrina del «alma bella», con la que guarda gran parecido físico.

¹⁴ "Ich weiss, dass ich ein Glück erlangt habe, das ich nicht verdiene, und das ich mit nichts in der Welt vertauschen möchte", H.A., Tomo 7, pág. 610.

adquiere la capacidad de afrontarlo ¹⁵. De los libros Iº al Vº el tenor temático es la pasión teatral de Wilhelm. Esta pasión tiene su origen en las obras que bajo la dirección de su abuela y en compañía de sus hermanos representaba en el teatro de marionetas de su infancia en su casa natal ¹⁶. Su frustración teatral se produce en términos traumáticos: no evidencia talento especial para la interpretación, tiene testimonios del desgarró humano que sufren algunas gentes de la farándula como Aurelia, el arpista o Mignon, la compañía de la que ha sido miembro y ha sustentado con su pecunio se disuelve, Serlo y Melina le dejan fuera de sus nuevos proyectos operísticos. Con todo, a pesar de la orientación profesional errónea que supone el teatro para Wilhelm, su experiencia vital dentro de éste tiene efectos formativos, a saber: el dar vía a la construcción de su identidad y el proporcionar conocimiento de la sociedad. El teatro, voy con el primero de ambos efectos, es vehículo expresivo del conflicto edípico del personaje. Su adentramiento en el mundo del teatro, ligado como se sabe a experiencias infantiles, no obedece a una vocación sino al deseo de inversión de los valores del

¹⁵ Ya se abandona la idea medieval y barroca del hombre cuya única actitud es la decisión moral entre el bien y el mal. Simplex de Grimmelshausen sabe al principio de la novela lo mismo que al final: que el mundo es malo y que la única solución es la renuncia a él. Por el contrario Wilhelm Meister con su experiencia configura una imagen general del hombre que le permite determinar su lugar en el mundo.

¹⁶ La narración de esta vivencia es dilatada y ocupa cuatro capítulos, H.A., Tomo 7, pp. 14-26 (Por supuesto la referencia autobiográfica más importante y plenamente coincidente con esta narración es el Primer Libro de Poesía y verdad, H.A., Tomo 9, pp.45-48).

mundo paterno. Esto queda demostrado en el Libro Quinto. A la muerte del padre de Wilhelm es cuando más encendidamente muestra éste su voluntad de consagrarse a las tablas. Esta afirmación, sin embargo tiene que ver muy poco con su realidad mental como queda demostrado en el estreno de Hamlet en el que, al oír al fantasma del difunto Rey de Dinamarca decir "Soy el espectro de tu padre", cree ver a su progenitor. Ese encuentro consigo mismo en plena representación suscita en él un sentimiento de identificación tal con el Príncipe danés que le impulsa a un éxito arrollador, pero sin embargo le revelan lo limitado de sus dotes interpretativas: su incapacidad para representar otro papel que no sea el de sí mismo. Eso no le quita al teatro en un ápice su condición de instancia formativa, sino todo lo contrario. El teatro es una senda errada pero de necesaria andadura en la ruta de Wilhelm hacia sí mismo. El gran actor en ciernes fracasa como tal pero su fracaso no es en absoluto baldío pues le permite encontrar su propio lugar para representar su papel en el mundo. La idea de la educación estética como piedra de toque de la auténtica formación es una idea-guía de la época, recuérdense a este respecto las Cartas para la educación estética del hombre (1793/95) de Schiller. En Los años de aprendizaje, al igual que se ha visto en el estudio de Moritz, el que la historia de formación del protagonista se realice a través de un itinerario estético ¹⁷ es

¹⁷ Como se sabe esta identificación de cultura estética y formación del individuo y en última instancia de la humanidad es una tendencia de la época, "pues para resolver un problema

condición previa de esta autoformación y garantiza su buen fin. Como señala Wundt, en la época la "idea,... más elevada era la de formación, y el valor más elevado, al que se orientaba la formación, era el estético" ¹⁸. Gracias a las funciones teatrales, los viajes y la lectura de Shakespeare ¹⁹, y aquí toco el segundo de los efectos formativos, el burgués destinado a la cerrazón de ambientes y costumbres, entra en contacto con el pueblo, representado por los cómicos, y con la nobleza, principal público sustentador de este espectáculo. El teatro no sólo le otorga su papel, sino que ofreciéndole una panorámica de la escena social le habilita para actuar en ella.

Ya en los Lehrjahre asistimos a la primera aparición de lo demónico en la obra narrativa de Goethe. Lo incontrolado, lo que no se aprehende más que por un acto de intuición marcado por el voluntarismo, lo atractivo en cuanto lábil y anómico pero también peligroso y asocial tiene en esta novela dos representantes de excepción: Mignon y el arpista Augustin. Por la niña Mignon siente Wilhelm una tan profunda como oscura e inexplicable atracción. Lo único que se sabe de ella es su nombre, a la

político hay que tomar el camino de la estética pues sólo a través de la belleza se accede a la libertad", Schiller, Friedrich, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, Munich, Carl Hanser, 1981, Carta 2ª pág.12.

¹⁸ Wundt, Max, Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals, Berlín/ Leipzig, G.J. Göschen, 1913, pág.288.

¹⁹ Este es el autor más consonante con el espíritu de la Modernidad que convierte la experiencia del mundo en imagen de él.

pregunta de Wilhelm acerca de quién es su padre ella da una contestación tan enigmática como inquietante: "El gran diablo ha muerto" ²⁰. Mignon iba con una compañía de saltimbanquis en la que es despreciada por su hosquedad. Se niega a hacer ante el público y al mandato de su jefe la «danza de los huevos», al parecer su número especial. El jefe la quiere agredir pero Wilhelm la protege y compra su libertad para adoptarla. Entre Mignon y el protagonista se establece una relación de dependencia afectiva: ella intenta resarcirle a él de su liberación y se pone a su servicio, él necesita del ser indómito y misterioso de la niña ²¹. Esta, zurda, con dificultades para hablar el alemán (que no se sabe si son producto de una incapacidad efectiva para ello o de una inhibición psicológica) y siempre con vestimenta masculina, tiene facultades naturales para el canto y la danza, pero estas no son ejercidas a modo de espectáculo. Mignon sólo baila su danza cuando lo desea y para quien ella quiere: la bailará para Wilhelm en privado ²², pero se negará a hacerlo ante un Conde en cuyo castillo actúa la compañía ²³. En todo momento seguirá vivo e insatisfecho el deseo de Mignon de

²⁰ En La vocación teatral se explica que el «Gran diablo» es un famoso funambulista del que decía era hija Mignon, cf. Ehrhard Bahr, op. cit. pág. 207.

²¹ Esta dependencia se llega a somatizar en ambos personajes. En cierto momento los pesares de Wilhelm, le causan tal desasosiego y desgarró a Mignon que le da un ataque con taquicardia y temblores. Este ataque llega a su fin cuando Wilhelm la abraza paternalmente, cf. H.A., Tomo 7, pág.143.

²² H.A., Tomo 7, pág.115.

²³ H.A., Tomo 7, pág.170.

que Wilhelm la lleve a Italia, país que representa para ella, y para la mitología literaria alemana, lo exótico, lo cálido, lo irracional.

El encuentro con Augustin también es casual. En una hostería en la que entran a comer, Wilhelm y el Señor Melina siguen la recomendación del posadero de que escuchen cantar a un arpista ciego. Desde el primer momento el protagonista siente un gran apego por Augustin pues no habla con él, sino que intenta traducir a canto y música los sentimientos que Wilhelm le expresa. La perspectiva de que este placer se repita hace que Wilhelm incorpore al arpista a la compañía. Este se muestra remiso a permanecer en la proximidad de Wilhelm pues se cree poseído por un hado maligno que conduce a la desgracia a los que le rodean. Por su parte el protagonista insiste en que se quede para persuadirle de lo absurdo de esta superstición incluso lo reta con las palabras: ; Asóciate a mi dicha , y veremos cuál de los dos vence al fin, si tu gebnio negro o mi genio blanco! ²⁴. Inopinadamente el arpista, ciego como Edipo y como Lear, provoca un incendio e intenta matar a Félix conforme a la creencia supersticiosa de que el niño es el causante de sus desgracias ²⁵. Augustin desaparece

²⁴ H.A., Tomo 7, pág. 209.

²⁵ En Augustin se presentan dos elementos que Goethe aborreció profundamente en su vida. El primero es la vida monacal en cuanto separación arbitraria y contranatura de la sociedad. Los primeros años de la vida de Augustin en un convento le incapacitan para aceptar las leyes del mundo y afrontar los golpes del destino. El segundo elemento profundamente aborrecible para Goethe nace de esta incapacidad: el sentimiento de culpa que hace atribuir lo infausto de algunos acontecimientos a la creencia en la degeneración de la propia naturaleza. Esto ocurre

del relato como apareció, sin incardinarse funcionalmente a él en absoluto. Su suicidio final viene a expresar su total exterioridad con respecto a la lógica formativa de la novela. Poco después se descubre que él fue el padre de Mignon.

Esta relación de paternidad entre el arpista y Mignon confirma la unidad de sus destinos en lo irracional ²⁶, aquella en el puro sentimiento no mediado por fin y límite, éste en el delirio de la soledad y el apartamiento de los semejantes. El paulatino apartamiento y la muerte de ambos es correlato del espacio que progresivamente van perdiendo en la vida de Wilhelm, espacio del que son definitivamente privados en la nueva existencia de éste. Su importancia en la novela radica en su extrañeza con respecto a ella. Aparecen "como cometas..., trayendo noticias de otro mundo alejado tanto espacial y temporalmente, orientado al Sur y al pasado" ²⁷. El trato a estas figuras destila el aroma de una de las orientaciones más reaccionarias del pensamiento del autor. El patricio Goethe evidencia aquí una maniquea y clasista visión que margina y patologiza todo lo que no se adecúe a la lógica de socialización

cuando Augustin se cree la encarnación de un hado tenebroso cuando muere al nacer un hijo suyo fruto de una relación incestuosa cf. H.A., Tomo 7, pp. 436-437.

²⁶ Pero también confirma algo que puede ser más importante: que el niño fruto de aquella relación incestuosa (cf. Nota 22) no había muerto y que la creencia en aquel supuesto hado infausto no tenía consistencia alguna.

²⁷ Schlaffer, Hannelore, Wilhelm Meister. Das Ende Der Kunst und die Wiederkehr des Mythos, Stuttgart, Metzler, 1982, pág.40.

burguesa y apareja a esta realidad marginal todo lo peligroso y nocivo hasta el punto de hipostasiarlo en la figura de lo demoníaco. Mignon y Augustin están por tanto excluidos de toda posibilidad de formación («Bildung»), pues como recuerda Schlaffer "el principio de la formación es adaptarse paulatinamente a las normas establecidas y someter las infinitas posibilidades de la individualidad a órdenes finitos " ²⁸. Desde este punto de vista, como ya se ha dicho, reaccionario, en ambos personajes no se da un proceso formativo, sino a uno patológico-degenerativo. Con todo, lo demoníaco no tiene una determinación exclusivamente negativa. En cuanto demonios las figuras de Mignon y Augustin consisten en el ocultamiento mismo porque a ellas se ha adherido el misterio mismo de la vida: de ahí que sean los únicos seres que en la novela reciten poesías, no propias pero sí íntimas ²⁹, y que expresan no tanto una «nostalgia de totalidad» como una «nostalgia en la totalidad» ³⁰. La incontestable marginalidad que les otorga ulteriormente el mundo de Los años de aprendizaje nace del rechazo y la incompreensión a la condensación de

²⁸ ibid., pág. 50.

²⁹ El que la poesía recitada fuera propia contradiría gravemente los principios estéticos de Goethe radicalmente enfrentados a una concepción de la inspiración como acto espontáneo.

³⁰ El más celeberrimo de estos poemas es el que da comienzo al libro tercero " Kennst Du das Land wo die Zitronen blühn...?" (" ¿Conoces el país donde madura el limonero?"), en él como ya se ha aludido Mignon se refiere a Italia y quizás no tanto a este país en concreto como al deseo de viajar a un Sur hipotético y existencial que venga a contrarrestar una nostalgia tan originaria como insondable.

unos contenidos. Estos no pueden ser monolíticamente encarnados en el individuo sino que deben desarrollarse en un itinerario vital y solo tienen entidad y sentido en ese desarrollo en esa exteriorización, en otras palabras cuando cobran valor de mercado.

De una importancia capital en el itinerario vital del protagonista es la imagen de la mujer. Imagen que para Novalis deriva de lo más sensual a lo más espiritual. Wilhelm va de la semi-barragana Marianne y la pizpireta Philine, con las que tiene aventuras eróticas, hasta la encarnación de las ideas de bien, verdad y belleza que es Natalie, pasando por la afectiva Mignon, la pasional condesa, la desgarrada Aurelia (símbolo del auténtico arte teatral y la postración a la que es sometido en su realidad más viva por los faranduleros), la introvertida Lydia, la atractiva Teresa y el «alma bella», auténtico preludio de lo que será Natalie ³¹. Aparte de lo discutible de esta paulatina intensificación de la espiritualidad que se da en la novela según la lectura de Novalis, es innegable la espiritualidad de Natalie, la pareja finalmente escogida. Esta es una persona que espontáneamente lo hace todo con bondad y sentido común. Su perfección ideal es tal que se manifiesta en lo ajeno que es para ella la entrega pasional a una persona. De esto queda testimonio cuando ella se refiere a que le parecen cuentos todos los libros de amor que ha leído. " - ¿No ha amado usted nunca? -preguntó

³¹ cf. Novalis, Friedrich, "Über Goethe", 1798, n° 472, cit. sg. Erhard Bahr (ed.) op. cit. pág. 7.

Wilhelm. - Nunca o siempre -repuso ella." ³² Natalie por lo tanto no entiende el amor como pasión que nace de la propia subjetividad sino como trasfondo y caldo de cultivo de la acción misma en el mundo objetivo. A Schiller le fascinaba que Natalie no conociera "el amor como algo exclusivo y específico porque el amor era su naturaleza, su carácter permanente" ³³. Otros críticos han repudiado la falta de vitalidad del personaje e incluso han estimado que en ella están muertos todos los instintos naturales ³⁴. Este reproche, que también puede hacerse a otras producciones del género ³⁵, quizás esté desenfocado: tal vez Goethe no pretende exponer lo que, en sentido lato, es para él la mujer. Más bien la mujer aparece en los Lehrjahre como un pretexto para trazar el camino hacia una meta que siempre ambicionó Goethe: la perfección. Un indicio de esta taimada intención se halla en que todas las figuras femeninas sentimentalmente significativas para Wilhelm aparecen en algún momento y lugar vestidas de hombre: Marianne al representar un papel de granadero, Mignon de por vida, Therese y Natalie de Amazonas (todas ellas opuestas a Philine, expresamente vestida de mujer

³² H.A., Tomo 7, pág.538.

³³ Schiller, Friedrich, Carta a Goethe 3 de Julio de 1796, cit. sg. H.A., Tomo 7, pág. 634.

³⁴ " Sin duda a la figura de Natalie le falta el colorido individual que dan los sentimientos apasionados, la energía de la voluntad o las cualidades interesantes" Jacobs, Jürgen, Krause, Markus, op. cit., pág.87.

³⁵ La hermana de esta concepción ideal y estatuaría de la mujer la encontramos en la todavía más pétrea Natalie de Nachsommer de Adalbert Stifter.

durante toda la novela ³⁶). Esto no viene a indicar tendencias homoeróticas que sólo admiten a la mujer bajo la apariencia masculina, sino precisamente esa tendencia hacia la idealidad andrógina originaria que se identifica con los arquetipos mismos del ser humano. Otro elemento revelador en este sentido es la naturaleza de su unión con Natalie. Como Schlechta señala, este emparejamiento (así como el de Lothario con Therese) no está suscitado por una necesidad ingenua, ni por la persuasión de una sensualidad inmediata. Wilhelm contrae matrimonio no tanto con su cónyuge como con la Sociedad de la Torre ³⁷, es decir con un entorno humano y un ideal de vida objetivos. No hay que olvidar que aunque Natalie adopta gentilmente a Félix no es su madre. Esta figura estatuaría del mundo de los Lehrjahre parece demasiado etérea para engendrar vida, e incluso en ningún momento se disipa la sospecha de que el matrimonio contraído con Wilhelm sea morganático. Lo que parece más claro es que Natalie sirve más para dar sustento corporal a Ideas que para hacer verosímil la imagen de una mujer de carne y hueso.

Ahora me adentraré en uno de los momentos más fascinantes de la obra, a partir del cual se puede entender la visión que el autor tenía de la religión como factor

³⁶ Philine es mucho más importante en el itinerario vital de Wilhelm de lo que parece. Ella supone una auténtica prueba de fuego para el espíritu provinciano y pequeño-burgués del protagonista, así como una palanca para superar este inicial anquilosamiento.

³⁷ Schlechta, Karl, Wilhelm Meister, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pág. 71 (1ª Ed. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1953).

formativo. Después de cinco libros dedicados a exponer la experiencia teatral de Wilhelm, aparece de forma inopinada ³⁸ uno titulado "Confesiones de un alma bella". Este libro es formalmente distinto a los otros siete de la novela estructurados en capítulos. Aquí nos encontramos con un ininterrumpido relato en primera persona ³⁹ en el que una beata nos cuenta su vida a modo de libro de confesiones pietista. El contacto de Goethe con el pietismo data de su infancia y de la relación que se mantenía en su familia paterna con Susanne Katharine von Klettenberg. Esta piadosa dama visitaba con frecuencia su casa paterna y daba cuenta en sus charlas de una profunda vivencia religiosa. Es precisamente la Klettenberg la representada en este Libro Sexto, en el que se manifiesta un Goethe con una capacidad de empatía sorprendente para absorber unas vivencias ajenas, convertirlas prodigiosamente en punto de vista de la narración y dotarlas de la necesaria estilización literaria. El más vivo testimonio del acierto de Goethe se encuentra en el elogio que recibieron las "Confesiones" por alguien que conoció personalmente a la Klettenberg, la

³⁸ Se puede decir que es de forma inopinada aunque el autor ya lo había introducido levemente en el Libro Quinto en el que estas «Confesiones» son la lectura de cabecera que consuela a la desdichada Aurelia, cf. H.A., Tomo 7, pág.350.

³⁹ La introducción de relatos en primera persona es frecuente en los Lehrjahre, sin embargo en otros casos se trata de recursos estilísticos para obtener variedad con el cambio de punto de vista; estas "Confesiones" empero tienen un estatuto de autonomía con respecto al resto de la narración.

propia madre del autor ⁴⁰.

Pero el concepto de «alma bella» [al igual que los de «Schwärmerei» (cf.5.2), «Humanität» y «mónada»(cf.2.4) y cómo no el de «Bildung] es totalmente clave en la tradición autoformativa del siglo XVIII ⁴¹. Este concepto, como todos los conceptos guía de esta tradición, es fruto del intento de superar el hiato individualidad-objetividad y así armonizar los dos atributos que debe tener el movimiento formativo. El alma bella ⁴² es la dotada de una gran sensibilidad y una tendencia natural hacia el bien y la belleza, es por eso que sus planes individuales no chocan con los generales del mundo, siempre y cuando tengamos en cuenta que esos planes del mundo son los de la armonía y el bien que preveía la Teodicea.

El Libro Sexto, supone un intervalo en la obra que

⁴⁰ "La querida señora Klettenberg no hubiera siquiera soñado que después de tanto tiempo su recuerdo daría una bendición fértil y florida a las nuevas generaciones. Tú querido hijo has sido elegido por la Providencia para la conservación y difusión de esas hojas inmarcesibles", Catharina von Goethe, Carta a su hijo J.W., cit. sg. Ehrhard Bahr (Ed.), op. cit., pág. 135.

⁴¹ La ilustración hubo de resolver la problemática causada por el fin de los planteamientos de autoridad. Este trajo consigo la necesidad de superar el «trauma de la libertad»: la arritmia individualidad-objetividad, cuerpo y espíritu del proceso ilustrado. De ahí la proliferación de conceptos clave que armonizaran estas dos instancias: así en metafísica se da lugar al concepto de «mónada», en teología al de «alma bella», en antropología al de «humanité», en ética al «imperativo categórico» y en estética a la «norma del gusto».

⁴² Schiller explicó el concepto con un magistral espíritu de síntesis: " Se denomina alma bella a aquella en la que el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y nunca corre peligro de entrar en contradicción con sus decisiones" Schiller, Friedrich, Sobre la gracia y la dignidad, Trad. de Juan Probst y Raimundo Lida , Barcelona, Icaria, 1985, pág. 45.

expresa con la confesión del «alma bella» la reflexión paralela que, después de su abandono del teatro, Wilhelm realiza para su incardinación en el mundo productivo de la «Sociedad de la Torre» (narrada en los dos últimos libros). El pietismo contribuyó a crear conciencia de la necesidad de reflexión que se había evidenciado como un arma necesaria para que el individuo se determinara contextualmente. Queda testimonio de la capacidad del autor para comprender lo que había supuesto este movimiento intereclesiástico para su época cuando pondera la importancia que esta confesión otorgaba a la intensificación del sentimiento de responsabilidad del yo, a "las experiencias morales que el hombre que se observa puede realizar actuando sobre sí mismo" ⁴³. Es cierto que el pietismo contribuyó a la constitución del sujeto moderno en Centroeuropa (Cf. 2.3. y 5.1), e influyó tanto en la elaboración de obras teóricas (las de Herder, W.v.Humboldt o Schleiermacher, cf. 2.4.), como literarias (las de Wieland o Moritz, cf. 5.2. y 5.3.). Sin embargo esta influencia se no se materializó en estos productos culturales cuando se limitó a la permanencia en la ortodoxia confesional que hacía peligrar el proyecto humanista de cultura integrada. Por el contrario hubo que esperar a que se entendieran algunas orientaciones del pietismo como propedéutica al necesario repliegue que el sujeto ha de hacer sobre sí para comprenderse a sí mismo

⁴³ "die sittlichen Erfahrungen, die der Mensch, der sich beobachtet, an sich selbst machen kann" idem, Dichtung und Wahrheit en H.A., Tomo 9, pág 339.

y al mundo y adueñarse de ambos. Como acertadamente señala Hass, la posición central que le otorga al individuo esta novela expresa el abandono de la creencia en el valor de la religión como pauta existencial absoluta ⁴⁴. Este proceso está firmemente arraigado en Goethe, quizás más notoriamente que en otros autores. Su única religión fue la búsqueda del Absoluto orientada por la perfección individual y todo constreñimiento confesional le pareció nocivo. "Pues, ¿ cómo se puede percibir lo más perfecto en la limitación de la propia individualidad?" ⁴⁵. De ahí que la reflexión de Wilhelm sea paralela, no coincidente, ni siquiera tangencial con la de la beata ⁴⁶. El repliegue del sujeto no era justificable para Goethe con vistas a un fortalecimiento de la vivencia religiosa, ese repliegue y esta vivencia sólo podían ser entendidos como el comienzo del itinerario del individuo por el camino de su propia perfección. El «Alma bella» de los Lehrjahre escoge formalmente el camino adecuado, combatir la hinchazón del

⁴⁴ Cf. Hass, Hans-Egon, "Goethe· Wilhelm Meister Lehrjahre" en Benno von Wiese, Der deutsche Roman, Düsseldorf, August Bagel, 1963, pág.138.

⁴⁵ "Denn wie Kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden?", Carta a Sulpiz Boisseree 23 de Marzo de 1831, cit. sg. Konrady, Karl-Otto, Goethe. Leben und Werk, Frankfurt, Fischer, 1982, Tomo II, pág. 403.

⁴⁶ Este desmarque de planteamientos exclusiva y unilateralmente religiosos se ofrece ante todo en la valoración enormemente positiva que se hace de la experiencia vital. Kommerel señala que en Los años de aprendizaje se produce una inversión de la novela barroca de «engaño» y «desengaño». En esta novela de Goethe el mundo aparentemente oscuro y poco prometedor encierra riquezas que ulteriormente se manifiestan. cf. Kommerel, Max, "Wilhelm Meister" en Essays. Notizen. Fragmente, Freiburg an Breisgau, Walter, 1969, pág.114.

ego, pero se equivoca en la orientación. Un ideal ascético que consagra todos los sentimientos e inclinaciones del alma a Dios es existencialmente suntuario y superfluo desde el punto de vista de Goethe. Tampoco es el inmediato prójimo el que nos debe absorber sino que nuestro interés práctico debe de ampliarse hasta acoger a la humanidad. Como Schlechta señaló el «mandamiento» principal de la religión de Goethe puede denominarse «Weltfrömmigkeit» («virtud mundana») ⁴⁷, es decir la exigencia que un orden inexorablemente armónico del mundo impone de vaciar nuestro ego e incorporarlo a él.

Esta novela no es ajena a preocupaciones sociales. Bien es verdad que éstas no llegan nunca a la expresión desgarrada y virulenta de Moritz (cf. 5.3), sino que quedan expuestas genéricamente, tanto que muchos intérpretes le han reprochado su excesivo distanciamiento ⁴⁸. Goethe percibía la importancia de superar el desgajamiento social que causaba la desunión nobleza-burguesía: una, poseedora de tierras y poder tradicional, la otra, dueña de ideas innovadoras y nuevos medios de producción. Wilhelm siente la necesidad de acercarse a los nobleza desde la perspectiva particular de un joven burgués que, renegando de la privaticidad e individualidad del mundo de los negocios encarnado por su padre y su cuñado Werner, considera una experiencia necesaria el contacto con el gran

⁴⁷ Schlechta, Karl, op. cit., pág.39.

⁴⁸ "Wilhelm Meister es una peregrinación hacia un título nobiliario" Novalis, Friedrich, op. cit., pág.328.

mundo: "siento una irresustible tendencia ha esa formación armónica de mi naturaleza que mi nacimiento me ha negado"⁴⁹. De hecho una de las orientaciones de su falsa vocación teatral es establecer este contacto: "en las tablas el hombre formado con un brillo personal tal como si perteneciera a las clases superiores"⁵⁰. Tanto las intenciones parciales y erróneas de este intento como el topar con una nobleza ensimismada y feudal y de poca sensibilidad artística⁵¹ hacen que este primer acercamiento sea traumático⁵².

Sin embargo cuando Wilhelm está más en disposición de comprenderse a sí mismo entra en contacto con una nobleza consciente de su responsabilidad social. Se puede suscribir con toda tranquilidad el reconocimiento de Lukács en el final de la novela de una "fusión entre los representantes avanzados de la nobleza y los de la burguesía cultivada"⁵³. La figura de Lothario es la de esta nobleza responsable cuyos ideales de reforma social coinciden con

⁴⁹ "Ich habe nun einmal gerade zu jener harmonischen Ausbildung meiner Natur, die mir meine Geburt versagt, eine unwiderstehliche Neigung" H.A., Tomo 7, pág. 291

⁵⁰ " Auf den Brettern erscheint der gebildete Mensch so gut persönlich in seinem Glanz als in den obern Klassen", H.A., Tomo 7, pág. 292.

⁵¹ Conviene no perder de vista que Goethe entiende la deficiencia del juicio estético como defecto formativo y a la estética y la educación del gusto como elemento primordial de formación (Cf. supra).

⁵² Obviamente esa experiencia queda narrada en el Libro tercero Cf. H.A., Tomo 7, pp.145-202.

⁵³ Lukács, Georg, "Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller" en G.L., Werke, Tomo 7, Berlín, Neuwied, pág.98.

los propugnados por la «Sociedad de la torre» ⁵⁴. El propio Werner, su repudiado cuñado, pertenece a esta congregación como representante de la burguesía, el otro agente social necesario para la reforma. Cuando Wilhelm ve el talante responsable de la burguesía de la que procede, comprende que los auténticos enemigos son los miembros de la nobleza feudal socialmente anquilosada. Está claro que en el trasfondo de los Lehrjahre se halla la Revolución francesa de 1789. El humanismo alemán, aun viendo la realidad de los problemas sociales que habían llevado a este acontecimiento histórico, no ve con buenos ojos a la ruptura revolucionaria como solución. Lothario encarna al noble reformista que solicita la exención de impuestos para poder poner sus tierras al servicio de la sociedad. La intelectualidad de los pequeños estados de la época ligada al poder de una nobleza humanista propugna la coalición entre nobleza y burguesía para el bien del pueblo planteada como reforma que haría innecesaria la revolución ⁵⁵. Como recuerda Blessin, la visión de ideal de las interrelaciones de los agentes sociales que presenta la novela se

⁵⁴ Lothario tiene algunos rasgos provenientes de la estilización artística de la figura de Carlos Augusto, Archiduque de Weimar-Eisenach, como se sabe mecenas de la «provincia formativa» de Weimar en la que se afincaron entre otros Wieland, Herder, Goethe y Schiller. La introducción de la «Sociedad de la torre» en la novela esta motivada por la experiencia de Goethe en el «Consejo secreto» del Archiduque del que formó parte a partir de 1776.

⁵⁵ La misma idea de «Bildung» presenta tintes reformistas. Postular la formación del individuo como única posibilidad para ir hacia una sociedad más justa esconde una fuerte desconfianza ante los movimientos revolucionarios de la época que propugnaban como solución el cambio social inmediato.

corresponde con la orientación de su política gubernativa de Goethe en Weimar ⁵⁶: fomentadora de una liberalización del comercio y de instar a los nobles a que hicieran productivas sus posesiones.

La propia «Sociedad de la Torre» merece un comentario aparte. Sin duda alguna su aparición en la novela da cuenta de la relación de Goethe con la Francmasonería. Esta asociación cuya primera logia se constituyó en Londres en 1717 se convirtió en un movimiento humanista internacional basado en el deísmo. La primera logia alemana data del 1737 y Goethe entró como aprendiz en la Francmasonería en 1780 y accedió al grado de maestro en 1782. Entre 1783 y 1808 Goethe no fue miembro activo y en algunos momentos se manifestó en contra de la asociación. A partir de la constitución de la logia de Weimar en 1808 Goethe cambió su postura negativa ⁵⁷. Como bien se sabe en este tipo de logias había jerarquías y diversas funciones. Estas son aludidas en algunos momentos de los Lehrjahre: el emisario debe acompañar al iniciando como espíritu protector y encarnar el destino; la «hermana» lo debe conducir a la congregación. El papel de emisario es desempeñado por el abate (también sacerdote de la congregación) en las figuras del conocedor de arte y del religioso rural y por Jarno en la figura de conocedor de Shakespeare y del espectro del padre de Hamlet también enviado por la «Sociedad». Natalie

⁵⁶ Blessin, Stefan, Goethes Romane, Frankfurt, Athenäum, 1979, pág.1.

⁵⁷ Para todos estos datos acerca de la relación de Goethe con la Francmasonería cf. Ehrhard Bahr, op. cit., pág.173.

hace las veces de hermana de la congregación. Aunque por lo que se ha visto pudiera parecer que la «Sociedad» adquiere un talante implacable y omnipresente en la dirección del destino, la realidad demuestra lo contrario. A tenor de los indicios que se tienen de ella, extraíbles casi todos de las conversaciones de Wilhelm y Natalie, la «Sociedad» ha llegado a cierto grado de madura humanización. Un ejemplo de la esclerotización del grupo es que la importancia de los ritos masónicos, al parecer fundamental en los inicios de la logia, es ahora relativizada por los miembros de la misma e incluso les sirve de motivo de mofa. Otro signo de fluidez espiritual es lo no monolítico de los principios y acciones a seguir que son objeto de una gran cantidad de discusiones y debates realizados en un clima de tolerancia. Por muy genéricos y socialmente benéficos que sean los fines de la «Sociedad de la Torre», ésta presenta en todo momento un talante humano. Convengo con Kommerel en que el carácter innegablemente iniciático de la obra, simbolizado en el tema de esta novela, no esconde que lo único a lo que Wilhelm se inicia es a la vida misma ⁵⁸. La «Sociedad» es tan sólo una de los muchos figuras que conducen a esta iniciación. Ahora vuelvo a una discusión recurrente en otros capítulos de esta tesis doctoral. Por paradójico que pueda parecer también algunos intérpretes han dudado de calificar como «Bildungsroman» a esta obra. Y eso que uno de sus primeros comentaristas críticos, Friedrich

⁵⁸ Cf. Kommerel, Max, op. cit., pág.84.

Schlegel, consideran la «formación» el tema indiscutible de la misma. Schlegel pensaba que la novela podría haber formado a cualquier otro como artista o como hombre aparte de Wilhelm :

"Pues no debe ser formado este o aquel hombre particular , sino la naturaleza. La formación misma debe representarse en múltiples ejemplos y compilarse en sencillos principios" ⁵⁹.

La primera gran lectura en contra de la fórmula «novela de formación» para esta obra la realiza Kurt May. Este fundamenta su tesis equiparando «formación» al conjunto de actos de formación consciente de la individualidad. Estos actos consisten en encaminamientos a una meta de sentido y valor reconocidos en los que el individuo se sienta al mismo tiempo representante del género humano ⁶⁰. May observa que al respecto hay momentos citables en la obra. Werner le había enviado una carta a Wilhelm instándole a que reflexionara sobre lo acertado de su decisión de abandonar su casa y ambiente burgueses. Wilhem contesta a su cuñado escribiendo entre otras cosas: "Mi deseo y mi intención fueron desde niño formarme a mí mismo tal y como soy" ⁶¹. Pues bien May estima que de esta supuesta voluntad de formación de Wilhelm no hay plan alguno para

⁵⁹ Schlegel, Friedrich, "Über Goethes 'Meister'" en Athenäum, Tomo I, Vol.2, 1798, cit. sg. H.A., Tomo 7, pág. 675.

⁶⁰ cf. May, Kurt, " 'Wilhelm Meister' ein Bildungsroman?" en Deutsche Vierteljahrschrift, 31 (1), 1957, pág.8.

⁶¹ " mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war..., von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht.", H.A., Tomo 7, pág. 290.

su realización ⁶². Es sólo al final, a partir de que Wilhelm renuncie al teatro y obtenga su lugar en el mundo, cuando puede hablarse según esta lectura de formación, pues el protagonista comienza a actuar conscientemente. De esta manera Los años de aprendizaje serían un camino preformativo que sólo se emprendería en los Wanderjahre (Las andanzas de Wilhelm Meister, 1829), novela de vejez de Goethe en que retoma la vida del protagonista ⁶³. La interesante tesis de May se niega a sí misma. Desde el momento en que todos los acontecimientos de la novela no desdicen la experiencia de la formación y contribuyen a ella, a qué cuestionar su orientación general. El que los actos formativos sean más o menos conscientes es indiferente. Sin duda denegarle a los actos su valor formativo por su no consciencia es una limitación tan estricta que daña severamente esta lectura. Karl Otto Conrady le ha denegado esta condición a la novela pues, en resumidas cuentas, en ésta se da todo lo contrario a un «concepto de formación» unificado y coherente en el que "pueda distinguirse cómo debería y podría realizarse un desarrollo del hombre asegurador de su identidad conforme a,... su relación adecuada con el mundo" ⁶⁴. Conrady señala que ya Schiller había advertido de la notoria pasividad del héroe de la novela que es "el

⁶² May, Kurt, op. cit., pág.21.

⁶³ ibid., pág.32.

⁶⁴ Conrady, Karl Otto, op.cit., Tomo II, pág. 147.

personaje más necesario pero no el más importante" ⁶⁵ de la misma. Kommerel también había apuntado que en la novela "no ocurre nada sin que a la vez ocurra en Wilhelm y para Wilhelm" ⁶⁶. Realmente en Wilhelm no se percibe una categorización y una jerarquización de su experiencia con vistas a la formación. No hay ningún elemento vivencial prescindible o postergable para su itinerario vital ⁶⁷. Es por ejemplo revelador en este sentido que figuras femeninas tan dispares como la dama beata, Mignon, Philine, Marianne, Therese y Natalie sean igualmente significativas para él. Como piensa Conrady la actitud del protagonista ante todas las personas y situaciones es la del poeta que debe vivir en los objetos circundantes hasta vivirse a sí mismo a través de éstos. Según este intérprete, en Wilhelm esta actitud nace de una condición personal que no se modifica en absoluto a lo largo de la novela. Aunque no puede dudarse de que esta opinión esté argumentada, he de expresar mi discrepancia. Decir que Wilhelm cambia de circunstancias pero no de forma de ser nace, a mi entender, de una noción dislocada de la relación yo-mundo. El que el

⁶⁵ "zwar die notwendigste nicht die wichtigste Person" , Schiller, Friedrich, Carta a Goethe 28-11-1776, cit. sg. Goethe, J.W.v., H.A., Tomo 7, pág. 651.

⁶⁶ A la vez Kommerel habla de un equilibrio pues aunque la totalidad de los sucesos esta relacionada con el protagonista "acontece por sí misma y según su propia ley." Kommerel, Max, op. cit., pág.110.

⁶⁷ Esta postura del protagonista es asimilable a la del propio Goethe. La tendencia a la absolución del error para racionalizar los problemas causados por sus devaneos profesionales, sentimentales y artísticos fue una actitud dominante en su vida.

protagonista no cambie aparentemente de forma de ser nos hace comprender la no linealidad del proceso de formación al que Goethe alude. En Wieland y en Moritz (sobre todo por la influencia del pietismo, 2.3.), así como en Blanckenburg (cf. 3.1.), se daba gran importancia a la «vida interior» del protagonista, instancia ésta que da lugar a las inmediatas equiparaciones de la lógica causal con la lógica narrativa y de éstas con la lógica vital. Pues bien en el Meister se asiste a un cambio total de concepción con el que el proceso de formación pasa a ser producto de cuantos de energía vivencial. La acumulación de un número determinado de «items energéticos» de este tipo (de vivencias en absoluto inanes) da lugar a un nuevo estado, que no consiste en un cambio psicológico de Wilhelm, sino en haber accedido a un estado de cosas en el que puede ser lo que siempre ha sido. Para Goethe lo decisivo en la formación no es tanto la transformación de la personalidad⁶⁸, sino la capacidad para acceder a un nuevo estado de cosas. Casi al final de la novela el Abate de la «Sociedad de la torre» proclama: " ¡Alégrate, joven! Tus años de aprendizaje han acabado. ¡La naturaleza te ha liberado de sus ligaduras!"⁶⁹. Esta sentencia viene a confirmar el poder de la naturaleza, pero no alude a una determinación total que atribuye a su mediación todo posible cambio, sino

⁶⁸ Transformación tiene ecos insanos de voluntarismo religionista y mesiánico.

⁶⁹ "Heil dir jünger Mann! deine Lehrjahre sind vorüber; die Natur hat dich losgesprochen!" Goethe, J.W.v., H.A., Tomo 7, pág.497.

a la misma naturaleza como piedra de toque del desarrollo de la capacidad adaptativa del individuo ⁷⁰. Su misma naturaleza que le conduce al error y al autoengaño constantes es su aliada y salvadora, es la configuradora decisiva de su inagotable «voluntad de formación» que está detrás de su esfuerzo por un positivo resultado vital ⁷¹.

Por otra parte la introducción de la negatividad como categoría hermenéutica para el estudio de la «Bildungsroman», la consideración de ésta como antídoto contra la patología de la subjetividad moderna, cambia totalmente el panorama de esta obra. Los titubeos y rodeos del protagonista no son más que expresión de una capacidad organológica para el continuo presentimiento y el reconocimiento de lo porvenir que le permite cerrar el círculo de su vida y superar su hipocondria. Schings recuerda que la forma de estructuración de los acontecimientos y el (re)conocimiento de los mismos en los Lehrjahre es una extrapolación de la teoría de la visión de Goethe a la del conocimiento en general. Situaciones

⁷⁰ Esta concepción se ve profundamente transformada en la tercera novela de Goethe: Las afinidades electivas. Allí se entiende al destino como naturaleza y consecuentemente a ésta como una fuerza de la que están transidos los acontecimientos en lo más profundo de su causalidad. La propia naturaleza no es entendida como aliado y guía sino como un monstruo pandemónico, sito tanto en el individuo como en el reino global del ser en el que aquél está inmerso. La naturaleza es un ser con los más llamativos atributos de lo terrorífico: la incontrollabilidad unida a la intimidad indiscernible con respecto al ser individual.

⁷¹ Cf. Jacobs, Jürgen - Krause, Markus, Der deutsche Bildungsroman, Munich, Beck, 1989, pág. 83.

como las de la bella amazona son correlato de una visión que no sólo consiste en la recogida de irradiaciones lumínicas de los cuerpos externos, sino en el choque de las de éstos y las del propio ojo ⁷². En éste, como en todos los casos, la constante mecánica cognoscitiva de la novela es una sucesión de anticipaciones y reconocimientos. La primera anticipación de este evento se da con la fascinación que siente Goethe por un cuadro de la colección de su abuelo llamado El príncipe enfermo que representa una escena de la historia de Seleuco I, fundador del imperio de los seléucidas en el Siglo IV (a.d. C.). Este se casa en segundas nupcias con Estratonique y el hijo de su primer matrimonio, Antíoco, cae enfermo. El médico que le asiste detecta una igualdad de pulso entre Antíoco y Estratonique. Con una finta el médico le dice al rey que su hijo ama a su mujer, la del médico, y le pregunta al propio rey: qué haría en su lugar. El rey le contesta sin dudarlo que sacrificar su matrimonio por el reino. Entonces el médico le revela la verdad, el príncipe está enamorado de la reina y su curación sólo puede ser lograda por la satisfacción de este amor. Seleuco, comprensivo, disuelve su matrimonio, y salva a su hijo con el amor de Estratonique. La escena recogida en el cuadro muestra al hijo en el lecho rodeado por el padre y el médico en el momento en que a instancias de éste entra Estratonique en

⁷² Schings, Hans Jürgen, op. cit., pág. 68.

su habitación extendiéndole su brazo salvador ⁷³. Este episodio, caso señero de anticipación y reconocimiento, es ilustrativo de la conducta de Wilhelm a lo largo de toda la novela ⁷⁴ y en concreto de su amor por Natalie. El sentimiento de Wilhelm por Natalie es un amor terapéutico que acaba con su hipocondria sentimental. Por eso en el primer encuentro con Natalie ella aparece en forma de bella amazona que lo asiste tras el accidente de la compañía teatral, al igual que Estratonique ante el lecho de Antíoco. Igualmente esto trae como consecuencia que en la casa de Lothario, poco antes de consumarse el definitivo encuentro y compromiso con Natalie, Wilhelm vuelve a ver el cuadro de su abuelo que había sido vendido por su padre.

Una lectura compartida por muchos intérpretes considera a Los años de aprendizaje una parábola conservadora ⁷⁵, cuya enseñanza consiste en la necesidad de renuncia a los sueños individuales con vistas a la incardinación en la sociedad. Mi lectura diverge plenamente de la anterior. Es

⁷³ Para la descripción de esta escena cf. Ehrhard Bahr (Ed.), pp. 33-36.

⁷⁴ No sería descabellado denominarla novela de reconocimiento; de estos reencuentros cognoscitivos de Wilhelm hay múltiples ejemplos: el del guiñol infantil como propedéutica del teatro, el del cuadro como descripción de su destino y carácter, el de Marianne como amor puro, el de Jarno como protector, el del espectro como señuelo, el de Félix como hijo, el del alma bella como tía de Natalie, el de la condesa como hermana de Lothario, el de Natalie como amazona, etc.

⁷⁵ "Con Werther y Fausto Goethe ha creado figuras míticas de la Modernidad, mitos de la subjetividad incondicionada. El ciclo de Wilhelm Meister el tema contrario", Schings, Hans Jürgen, "Einführung zu W.M.L." en Karl Richter (Ed.), J.W.G. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens (Münchner Ausgabe), Munich, Carl Hanser, 1988, Tomo 5, pág 643.

cierto que el protagonista deja atrás ciertos proyectos pero lo hace al darse cuenta, gracias a las experiencias vividas, de que estaban transidos de un dilettantismo artístico-vital. La permanencia en éste hubiera tenido efectos totalmente nocivos y regresivos, hubiera supuesto la claudicación ante el origen mítico e inconsciente de sus primeros impulsos. La novela intenta más bien hacernos conscientes de que el sujeto moderno sólo obtendrá su liberación en cuanto sea capaz de entenderse a sí mismo como un complejo unificador de tendencias singulares (individuo) y relaciones social-generales (ciudadano). Por eso los Lehrjahre son mucho más que el relato de la formación de un individuo; el proceso formativo de Wilhelm asume la historia de formación del siglo XVIII en cuanto asume todas sus tendencias: las de la cultura burguesa, las de la nobleza retrógrada, las de la Ilustración expresadas en la francmasonería y la de la hipertensión de la reforma luterana propugnada por el pietismo ⁷⁶. A este «sujeto-panorama» representado por Wilhelm subyace la unidad de individuo y ciudadano. El proyecto de este sujeto de hacer operativos los ideales para el desarrollo y la formación humana mediante una catarsis estética que paralelamente sirva para comprender las funciones del arte en la vida es inequívocamente emancipatorio.

⁷⁶ De ahí que no sea en absoluto desacertada la un tanto grandilocuente frase de Schlegel: " La revolución francesa, la Teoría de la Ciencia de Fichte y el Meister de Goethe son las más grandes tendencias de nuestra época", en Schlegel, Friedrich, Fragmenten, en Athenäum, 1797-1798 cit. sg. H.A., Tomo 7, pág.661.

Capítulo Sexto: ¿Qué fue de la novela de
formación?

6 ¿Qué fue de la novela de formación?

La novela de formación, esa modalidad inacabada del «género sin fronteras» (cf. 1.1.), no se agota tras Goethe. Los estudiosos han confeccionado nutridas listas de sucesores: desde Tieck con Franz Sternbald hasta Musil con El hombre sin atributos, desde Friedrich Schlegel con Lucinde a Günther Grass con El tambor de hojalata o Botho Strauss con Der junge Mann. Y, para el estudio de tan variopinto elenco, se han acuñado términos tales como: «Anti-Bildungsroman», «novela de formación negativa», «parodia formativa», etc.

En este trabajo, creo, no cabe tal confusión. A mi entender no hay novelas de formación positivas. El cierre de las mismas lo demuestra: o están inacabadas o remiten a un final utópico. Ninguna culmina el proceso formativo del héroe y las que lo hacen no lo llevan a cabo en términos verosímiles. Por otra parte para evitar mayores equívocos ha quedado claro que para mí una novela de formación no sólo lo es porque tematice el desarrollo de un individuo, sino porque convierta la formación del mismo en «fábula» o «rema» del todo narrativo: en aquello que hace que esa novela sea esa novela.

Por otra parte, prefiero remitirme, en la exposición de muestras del género de los siglos XIX y XX a cuatro novelas. No sólo porque cualquiera de las cuatro son obras maestras de la narrativa, sino por el interés que tiene confrontarlas. Stifter y Keller adoptan encontradas

actitudes ante el reto de su época: uno crea una utopía aséptica y anestésica y el otro confronta al sujeto con su proceso de autodisolución. Mann y Kafka dan dos visiones precarias, pues no puede ser de otro modo, de un mundo indivisible: Mann desde el distanciamiento, Kafka desde la más descarnada inmediatez.

6.1. El refugio y el desgarró: Stifter y Keller.

La reavivación del género, novela de formación, después de 1848 tiene como objeto confrontar al individuo como portador de ideas de formación románticas e ilustradas con un mundo industrializado, técnico y politizado. Esta confrontación se realiza en términos de reconstrucción artificial (como Stifter) o lleva consigo la cruda decepción por la caída de un modelo formativo basado en la espontaneidad del sujeto (como Keller).

El verano tardío (Der Nachsommer) de Adalbert Stifter, publicada en 1857, es fruto del temor al caos. Su autor vivió la revolución de 1848 en Viena, y, aunque al principio participó ilusionado, pronto esta ilusión fue sustituida por el temor al desorden político. "Rara vez se ha escrito un libro más en contra de las trazas de su época" ¹. En una carta de Marzo de 1849, el autor cuestiona un ideal de libertad política exento de las mediaciones de una pedagogía elevada: "El ideal de la libertad hace tiempo que fue aniquilado, aquel que es libre moralmente lo puede ser en el marco del Estado; los otros no pueden serlo ni con ayuda de los mayores poderes de la tierra. Sólo hay un poder que tiene capacidad para ello: la formación («Bildung»)" ². El cometido básico del escritor sería

¹ Killy Walter, Nachwort zu Adalbert Stifters Nachsommer, Munich, DTV, 1977, pág. 737.

² Carta a Gustav Heckenast, 6 de Marzo de 1849, en Adalbert Stifter, Sämtliche Werke, (sg la Ed, de A. Sauer, Praga, 1927), Hildesheim, Gerstenberg, 1972, Tomo 17, pág. 322.

contribuir a esta mejora. A la literatura le corresponde un papel fundamental en los procesos formativos. Las obras literarias no se agotan en sí sino que deben ser "revelaciones morales" ³.

La novela de Stifter se constituye como una visión del orden. Este orden, cuya observancia es llevada al extremo, es expuesto como algo no convencional sino inherente a la propia naturaleza de las cosas. La autorrealización humana consistirá en el discernimiento y aceptación de este orden natural. Esto hace que El verano tardío sea un ejemplo un tanto anómalo de novela de formación. Si es propio de la novela de formación un intento de equilibrio o compromiso entre el mundo y el individuo, en esta novela, se asiste desde la primera página a un decantamiento en favor del mundo. Todo elemento conflictivo está eliminado de la trama argumental. Desde un principio se renuncia a la tensión entre el yo narrador y el yo protagonista: se elimina el modelo del **error formativo** que aparece en la mayoría de las muestras del género ⁴. En el sujeto protagonista no hay ninguna aspiración hacia lo incondicionado que trastoque su desarrollo. Para aumentar la persuasión pedagógica de la obra el relato se lleva a cabo en primera persona.

³ Carta a Joseph Türck 22 de Febrero de 1850, en ibid., Tomo 18, pág. 38.

⁴ "Heinrich Drendorf, ... no toma decisiones erróneas, no tiene decepciones que posibiliten su maduración y que lo hagan sujeto individual y que le permitan conciliarse con la realidad" Hohendahl, Peter Uwe, "Der gebildete Gemeinschaft: Stifters Nachsommer als Utopie der ästhetischen Erziehung", en Wilhelm Vosskamp (ed.), Utopieforschung, Stuttgart, Metzler, 1982, pág. 339.

Stifter presenta a Heinrich Drendorf como sólido narrador de su propia experiencia. De esta manera "la modélica narración de una historia formativa modélica pretende aleccionar al lector" ⁵.

Heinrich Drendorf, hijo de un hombre de negocios vienés, es instruido por preceptores privados. Al no tener presión escolar, ni apreturas económicas y no sentir vocación hacia ninguna rama del saber, decide dedicarse al cultivo de la ciencia en general. Se aficiona especialmente a la botánica y a la geología ⁶. Para investigar la naturaleza hace numerosas excursiones a la montaña. En una de ellas se ve obligado a refugiarse de una tormenta en casa de un funcionario jubilado: von Risach ⁷. El orden y la tranquilidad de la casa impresionan tan gratamente a Heinrich que vuelve de visita en muchas ocasiones. También frecuentan la casa Matilde, íntima amiga de Risach, y su hija Natalie, de la cual se enamorará Heinrich. Durante sus prolongadas estancias en «Rosenhaus» («La casa de las rosas»), el contacto con la biblioteca de Risach y con las obras de arte que éste posee contribuirán a educar el gusto de Heinrich. Después de una estancia de dos años le declara

⁵ Selbmann, Rolf, Der deutsche Bildungsroman, Stuttgart, Metzler, 1984, pág.151.

⁶ Esta afición es fomentada por Risach y por el padre de Heinrich para que no sea funcionario como aquél o comerciante como éste; para evitar la caída del protagonista en lo funcional o especializado. Este es un rasgo de formación neohumanista que sobrevive en Stifter y que es artificialmente reconstruido.

⁷ Uno de los rasgos de la obra es la ritualización generalizada. Por ejemplo el nombre de la figura más importante el Barón von Risach no es conocido más que al final de la obra.

su amor a Natalie que acepta la proposición de matrimonio, igual que su madre y que von Risach el cual lo nombra su heredero. El consentimiento es confirmado por los padres de Heinrich. Von Risach decide contarle su pasado a éste: él era tutor en casa de los padres de Matilde y allí surgió el amor entre ellos. Sus padres aceptaron la relación pero les pidieron que esperaran un poco. Von Risach aceptó por respeto al orden familiar, pero Matilde no, reprochándole a él su sometimiento. De su posterior matrimonio Matilde tiene dos hijos : Gustav y Natalie. Risach por su parte se dedica a la actividad pública hasta que se retira al campo y compra «La casa de las rosas». A la muerte de su marido, Matilde se instala en una casa vecina. Se empiezan a citar con frecuencia y empiezan a vivir un período posterior al verano (un «Nachsommer» ⁸) de su amor.

La tranquila y monótona vida en el campo apenas se ve alterada por suceso alguno. La mayor parte de la narración centra su interés en la descripción de objetos naturales y de artefactos; o en detalladas descripciones de actividades de seres humanos en contacto con la naturaleza: cómo se restaura una pintura, se podan las rosas o se mide la profundidad de un lago. Sin embargo esta trivialidad está jerarquizada. La formación de Heinrich consiste en una planificada ampliación de horizontes, eso sí, sin salir de «La casa de las rosas». Al principio de la novela Heinrich se preocupa por la ciencia. La ciencia no tiene le meta de

⁸ «Nachsommer» viene a designar un período de buen tiempo posterior al verano. En nuestra cultura cabría designarlo como «veranillo de San Martín» o «veranillo de San Miguel».

dominio y explotación de la naturaleza, sino que tiene como objeto postular la universalidad del conocimiento de lo natural. El arte y su comprensión, segundo paso del camino formativo, aseguran la correcta orientación del sentido moral ⁹. De esta manera el arte no es un epifenómeno, sino el mejor guía del hombre. Estos dos pasos capacitan al protagonista para dar el tercero: el amor. Este garantiza la unidad del conocimiento y el sentido moral, la unidad de la naturaleza y el hombre. El único momento en el que aparecen vivamente las relaciones humanas desde un aspecto conflictivo es en la narración que Risach hace de su vida. Este relato toma la forma de novela corta y está desplazado del núcleo narrativo central ¹⁰. Con ello se acentúa la pertenencia de aquella tumultuosa relación al pasado, al verano de la pasión. Aquellos errores provocados por excesos pasionales se presentan en un pasado remoto que ya no tiene efecto, como advertencia para Heinrich y Natalie para que no descarrien su amor creyendo que éste es fruto de su libre albedrío y dejen de ser conscientes

⁹ El padre de Heinrich le impide en los primeros años de su vida ir al teatro. En sus primeras visitas Heinrich ve las representaciones desde una perspectiva científico-natural, lo que le hace pensar que la repetibilidad de los fenómenos naturales se puede aplicar a lo humano. Pero al adentrarse en la representación afloran en su juicio nuevas categorías que no tienen que ver con su primera y distante visión y le hacen comprender la singularidad e irrepetibilidad de lo estético y lo humano. cf. Stifter, Adalbert, Der Nachsommer, Frankfurt, Insel, 1982, pp. 179-186.

¹⁰ Recurso narrativo muy propio de la narrativa alemana. Una novela corta insertada en la narración principal que hace las veces de contrapunto, pues supone un ejemplo puntual de las tendencias presentes en la novela. Otro ejemplo famoso lo ofrecen Las afinidades electivas.

que esta relación nace de los dictados de una ley natural.

La noción de un orden naturalmente entendida se ve confirmada por la preponderancia que se le concede en la novela a lo espacial frente a lo temporal. «La casa de las rosas» es una torre de marfil, una provincia formativa, un espacio ritualizado con respecto al cual se organiza todo lo que sucede. De la minusvaloración del tiempo queda constancia en que para los estudios de geografía de Gustav, el hijo de Matilde instruido en casa de Risach, no se utilicen más que mapas físicos y se prescinda de los políticos ¹¹. La irrelevancia de lo temporal es llevada hasta el extremo en el relato que Heinrich hace de su viaje por el extranjero ¹². A pesar de su larga duración, dos años y medio, el relato del mismo ocupa unas líneas en las que se enumeran apresuradamente las ciudades y los países visitados. Nada parece tener importancia en esta reseña como el hecho de haber estado ausente de «Rosenhaus». Nada parece haber cambiado para Heinrich pues en «La casa de las rosas» sigue siendo primavera como cuando se marchó. A pesar de no haberse cumplido dos años exactos - lo que haría normal que fuera primavera otra vez- sino dos años y medio. Esto nos hace ver que el cómputo humano y lineal

¹¹ ibid., pp. 206-207.

¹² "Fuí primero a través de Suiza a Italia; a Venecia, Florencia, Roma, Nápoles, Siracusa, Palermo, Malta. Desde Malta me embarqué hacia España, que crucé de Norte a Sur con muchas desviaciones. Estuve en Gibraltar, Granada, Sevilla, Córdoba, Toledo, Madrid y otras ciudades más pequeñas. De España fuí a Francia y de ahí a Inglaterra, Irlanda y Escocia. Y de ahí, a través de Holanda y Alemania, volví a mi patria. Había estado ausente dos años y medio. Era otra vez primavera cuando volví", ibid., pp. 765-766.

del tiempo no tiene valor alguno frente al cíclico-natural que todo lo regula.

Si en Agathon o en Los años de aprendizaje se recurre a la utopía para plantear una solución armónica sin violentar la lógica narrativa, en El verano tardío el autor pretende tenernos inmersos en la ilusión de una realidad exenta de conflictos. Según Beddow el límite entre la ficción utópica y la ficción del mundo cotidiano era trazado en Wieland y en Goethe en el cuerpo del texto mismo. Ese límite es trazado aquí entre nosotros mismos y el texto ¹³. La novela es una ficción tan evidente que no puede tener pretensión alguna de describir algo real. "He querido en esta obra trazar una vida más profunda y más rica de lo que normalmente se da" ¹⁴. El compromiso con la poética realista propio de su época es reformulado por el autor. Su preocupación por la realidad le obliga a oponerle un principio independiente a ésta ¹⁵. Dado que Stifter teme las consecuencias que puede tener para el mantenimiento del orden seguir los impulsos de una subjetividad fuera de control, modela una ficción en la que

¹³ Beddow, Michael, The Fiction of Humanity. The Bildungsroman from Wieland to Thomas Mann, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pág. 164.

¹⁴ Carta a Gustav Heckenast, 11 de Febrero de 1858, Sämtliche Werke, ed.cit., Tomo 19, pág. 94.

¹⁵ "Pensando consecuentemente, no fundamenta el principio de autonomía ontológicamente en la obra de arte, sino en su producción... Narrar significa para él oponer a la realidad un principio independiente de ésta" Ketelsen, Uwe K., "Adalbert Stifter, Der Nachsommer." en Horst Denkler (ed.), Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus, Stuttgart, Reclam, 1980, pág. 191.

la formación humana es conseguida mediante la aprehensión de un orden externo. Con ello se opone al principio moderno que confía más en el despliegue de la conciencia individual autónoma que en una tradición acríticamente entendida. El autor señala: "La libertad consiste en que todos puedan llevar a cabo sus potencialidades de perfección humana con seguridad y sin temor a ser perturbados. Los únicos enemigos de la libertad son los hombres que están presos de violentos deseos e inclinaciones y que quieren satisfacerlos a toda costa" ¹⁶. Estamos pues ante una **utopía conservadora** ¹⁷. Ante una descripción ideológica de un mundo ficticio, pero no orientada al logro de un objetivo ideal en el futuro, sino al mantenimiento del orden preexistente caracterizado por los tres conceptos del lema del «alter ego» de Stifter, Von Risach: sumisión, confianza y espera.

Enrique el verde (Der grüne Heinrich) de Gottfried Keller publicada en una primera versión en 1855 es una obra contemporánea, pero totalmente contrapuesta, a El verano tardío. En esta novela se pone de manifiesto una **voluntad de realismo**, sin duda influida por una posición política muy diferente a la de Stifter. Keller simpatizaba con los demócratas radicales y la filosofía de Feuerbach. Sin

¹⁶ Stifter, Adalbert, "Wer sind die Feinde der Freiheit?" en Der Wiener Bote, nº 86, 26 de Mayo de 1849, en Sämmtliche Werke., ed. cit., Tomo 16, 3ª secc., pág. 97.

¹⁷ "El verano tardío es una manifiesta oposición a la revolución: su estatismo lo contrario a la movilidad, su ternura lo contrario a la crudeza, su contención y dominio lo contrario al desencadenamiento", Jacobs, Jürgen - Krause, Markus, Der deutsche Bildungsroman, Munich, Beck, 1989, pág. 160.

embargo denominar compromisos a las orientaciones poéticas y políticas del autor haría perder de vista los términos en los que la obra fue escrita. El realismo de Keller no se queda en una grosera reproducción de lo dado, sino que consiste en un elaborado proceso configurativo en el que permanece siempre presente la dimensión gnoseológica. Por su parte el ateísmo antropológico de Feuerbach no es visto en esta gran novela como una doctrina a difundir, sino como una experiencia fuertemente vivida por el protagonista en su camino formativo, traducida en sutil y ambigua sugerencia para el lector.

La novela cuenta la historia de Heinrich Lee que pierde a su padre cuando tiene cinco años y es educado por su madre. En la escuela sufre cierta discriminación por su pobreza, e intenta superarla usando su capacidad imaginativa para destacar, lo cual le plantea problemas que acaban provocando su expulsión. Heinrich intenta dedicarse a la pintura, pero tiene que interrumpir sus estudios cuando su madre le envía a su pueblo de origen. Aquí Heinrich se siente atraído por dos mujeres: la espiritual y etérea Anna y la sensual Judith. Al volver a la ciudad Heinrich comienza a recibir clases de un buen pintor llamado Römer, éste se encuentra en una difícil situación financiera que la presencia de Heinrich contribuye a agravar. Römer muere en la pobreza y la locura. Heinrich repite sus visitas al pueblo, donde muere su idealizada Anna, él se siente en cierta forma comprometido con ella y en su entierro jura no amar a otra mujer, por lo que

rechaza el amor que Judith le ofrece, quien, despechada, emigra a América.

Heinrich se marcha a Munich para seguir su carrera artística, pero cada vez va dudando más de su vocación. Al enterarse de que su madre está gravemente enferma, emprende el viaje de vuelta. Se hospeda en la casa de un conde que conoce y colecciona sus dibujos. Este le pone en contacto con la filosofía de Feuerbach, que supone una auténtica revelación para él. Se enamora de la hija adoptiva del conde y ella de él, pero es incapaz de declarárselo. Reanudando su viaje, llega a tiempo de presenciar la muerte de su madre. Heinrich abandona toda pretensión artística y se hace funcionario. Judith vuelve de América y su relación se restablece aunque se ponen de acuerdo para mantenerla sin casarse.

Hay dos versiones de la novela con diferentes finales. En la primera, escrita en 1854-55 y narrada predominantemente en primera persona, se termina con la muerte del protagonista bajo un fuerte sentimiento de culpa por no haber llegado a ver a su madre viva. La segunda versión es de 1879-80 narrada en primera persona y acaba tal y como ha quedado reseñado más arriba.

Keller afirma que concibió inicialmente la obra como una breve novela de artista, pero ésta fue aumentando de tamaño e implicaciones ¹⁸. La planificada novela de artista se convirtió en una novela de formación con

¹⁸ Keller, Gottfried, Autobiographie von 1876/77, en Sämtliche Werke, J.Fränkell y C.Helbing (eds.), Berna \Leipzig, Benteli. 1926-1948, Tomo 21, pág. 20.

importantes resonancias autobiográficas.

Al igual que el protagonista de su novela, Keller apenas conoció a su padre y fue criado en la pobreza. Como él fue expulsado de la escuela local y creyó ver su vocación en la pintura actividad en la que fracasa. Igual que al protagonista, las enseñanzas de Feuerbach le hacen ver lo descarriado e inconsistente de su fe religiosa y le inducen a acabar su vida en su ciudad natal como funcionario.

Con todo, este relato no puede verse sólo en clave de recuerdo, sino también de la experiencia presente que estiliza lo vivido. De esta manera la obra de Keller no se identifica con su propia autobiografía. Según el autor en la primera parte de la obra se representa a sí mismo y en la segunda muestra que habría sido de él si no hubiera recapacitado. No se basó en su historia porque fuera la suya sino a pesar de ello. Se impuso la tarea de ser objetivo consigo mismo y así escarmentar ¹⁹. Keller escribe para objetivar la propia persona con la meta de un dominio progresivo de su propia vida. El autor hace las veces tanto de objeto como de sujeto de sus esfuerzos de autoafianzamiento; el escarmiento es impuesto por él y a él mismo.

Ya el empeño de relatar la propia vida filtra y matiza la propuesta realista. Keller pensaba que en el arte es perenne el principio de la idea de humanidad. "Pero lo

¹⁹ Carta a Hermann Hettner, 4 de Marzo de 1851, en Sämtliche werke und ausgewählte Briefe, Clemens Heselhaus (ed.), Munich, Winkler, 1956/57, Tomo 1, pág. 356.

humano originario e idéntico que la poesía debe abrir para el hombre, no es un «en-sí», sino que es inseparable de las formas de aparición temporalmente determinadas de la humanidad concreta" ²⁰. Preisendanz caracteriza esta convergencia de universalidad y temporalidad de las formas denominando a la poética del autor **realismo poético**. Su técnica narrativa aporta más elementos para configurar la visión de sus principios poéticos. "Su lenguaje no sólo refiere o representa algo, sino que expresa constantemente la oscilación entre la distancia y la intimidad, de tal manera lo objetivo de la narración tiene siempre una resonancia subjetiva" ²¹.

Esta doble perspectiva reproduce la temática formativa del protagonista. Desde la infancia su principal problema es la inadecuación de su fantasía a sus circunstancias. La superación de estas tendencias fantasiosas desempeña un papel fundamental en la integración del individuo. Lo que no nos ayuda a dilucidar Keller es si esa integración supone la culminación de las aspiraciones formativas o no es más que el mustio fruto de la resignación.

El mapa psicológico de Heinrich es trazado en sus primeros años. La fantasía, que debe ser intermediaria entre los deseos íntimos y el mundo externo, deja de cumplir esta función. El narrador interpreta el desarrollo de Heinrich como un oponer un mundo surgido de sí mismo a

²⁰ idem. pág. 357.

²¹ Preisendanz, Wolfgang, "Keller. Der Grüne Heinrich" en Benno von Wiese (ed.), Der deutsche Roman, Düsseldorf, August Bagel, 1971, pág. 77.

una realidad externa. La absolutización del momento subjetivo da lugar a su tendencia de reprimir la realidad en aras de su mundo propio. Este proceso comienza con la muerte del padre. Esta provoca desprotección y a su vez, y he ahí lo más importante, provee al protagonista de un modelo de identificación totalmente idealizado y no mediado por instancia crítica alguna. Su pérdida no es sólo llorada, sino que se mantiene despierta. Por eso la figura del padre aparece repetidamente como motivo de referencia cuando hay que dar relevancia a momentos decisivos, culminantes y de cambio en la historia de formación del héroe ²². Su padre era un próspero maestro de taller, que encarnaba los ideales de la burguesía revolucionaria representados emblemáticamente por Schiller: "de vida tan práctica como verdadera y racional" ²³. En el progenitor de Heinrich se aunaban lo bello y lo útil: los intereses y la fantasía, el capital y el arte, el sentido de la realidad y la transformación de la misma, la dimensión personal y la social. Según afirma Sautermeister, la ruptura de la síntesis paterna da lugar a una contradicción irreconciliable que determina "tanto la historia de la burguesía como las estructuras épicas de la obra de Keller" ²⁴. La sombra del padre se cierne sobre una época

²² cf. Selbmann, Rolf, op. cit., pág. 136.

²³ Keller, Gottfried, Sämtliche Werke, ed. cit., Tomo 19, pág. 82.

²⁴ Sautermeister, Gert, "Gottfried Keller: Der grüne Heinrich. Gesellschaftsroman, Seelendrama, Romankunst" en Horst Denkler (ed.), op.cit., pág.85.

desilusionada y vacilante y pone en evidencia la falta de armonía de ésta. La obra parte de la conciencia de una situación en la que el propio desarrollo de la economía burguesa va destruyendo su fundamento ético-político: el individuo burgués ²⁵.

Heinrich combate esa escisión dedicándose a la pintura paisajista. La ausencia de una educación escolar imposibilita un desarrollo ordenado y da lugar a un camino formativo que le lleva a su errónea vocación artística. En un principio entiende esta como fruto de una revelación divina. Sus primeros estudios le proporcionan técnica, pero vacía, carente de una visión alimentada por la verdadera naturaleza y sólo cimentada por el deseo de expresión íntima ²⁶. Posteriormente se da en él la ilusión de una mejora de su capacidad al entrar en contacto con el pintor Römer, con la naturaleza en los viajes a su pueblo y con la lectura de Goethe. Esta le permite ver que en pintura no deben predominar «lo aventurero» y «lo delirante», sino que sólo la destreza y la sinceridad deben marcar la pauta para dar lugar a algo poético, o lo que es lo mismo: vivo y racional ²⁷. Poco a poco esta lectura le lleva a dudar de si puede representarse la esencia de las cosas. Definitivamente abandonará el arte pues a través de él no

²⁵ cf. Sorg, Hans Dietrich, Gebrochene Teleologie. Studien zum Bildungsroman von Goethe bis Thomas Mann, Heidelberg, Carl Winter, 1983, pág. 170.

²⁶ Keller, Gottfried, Sämtliche Werke, ed.cit., Tomo 16, pág. 268.

²⁷ ibid., Tomo 18, pág. 8.

puede lograr ni su autorrealización ni el éxito material.

Se ha tendido a ver el doble amor por Anna y Judith como una controversia entre el amor espiritual y el sexual. Sin embargo comparto con Preisendanz que dichas relaciones van más allá de un dualismo abstracto ²⁸. Estas serían otra modalidad de la contraposición que en el protagonista se da entre experiencia inmediata e intuición interna. Se trata de una escisión de su imaginación productiva incapaz para configurar la realidad de su amor. El protagonista se defiende de Anna con Judith y de Judith con Anna. Al persistir en esta duplicidad de su objeto de deseo, puede seguir siendo un plácido espectador de su vida.

La dimensión más hiperbólica del conflicto de su capacidad imaginativa se da en su vida religiosa. De niño quiere tener una imagen de Dios, quiere visualizarlo, no sólo creer en él. Le dicen que es un espíritu y al no bastarle esta explicación, lo identifica con el gallo dorado de la veleta de una iglesia o con un tigre de un libro de ilustraciones ²⁹. Más tarde cuando en las clases se le habla de la omnipotencia de Dios, le pide constantemente que cambie a su capricho todas las situaciones. Esto hace pensar al niño que siempre le solicita a Dios lo imposible y lo injusto: parar el sol para que no anochezca antes de llegar a casa, resolver una

²⁸ Preisendanz, Wolfgang, en Benno von Wiese (ed.), op.cit., pp. 91-93.

²⁹ Keller, Gottfried, Der Grüne Heinrich, Frankfurt, Insel, 1978, pág.78. (Cito en este caso según esta edición porque me refiero a la primera versión de la novela).

prueba de cálculo, hacer que una compañera le bese, etc.

³⁰. Posteriormente al sentir la vocación del arte transforma su subjetividad arbitrariamente genial en su dios ³¹. En última instancia la lectura de Feuerbach le aclara el panorama. Comprende que, desde su infancia, su dios no ha sido nada más que la proyección de deseos y necesidades propias a algo todopoderoso y sobrehumano. En definitiva piensa que la formación de sí mismo que siempre ha pretendido («Bildung»), debidamente reformulada, está facultada para superar toda idea de trascendencia ³². En este sentido Enrique el Verde puede ser considerada una **poetización del ateísmo**: esa rebelión contra lo divino que parte de cierta modalidad de creencia y deriva en un honrado debate y una dolorosa negación.

La diferencia de las dos versiones con sus respectivos finales vuelve a plantear la cuestión del cierre de las novelas de formación ³³. En la primera el final representa un fracaso claro del individuo en su proceso de integración, en la segunda el mensaje es el de una resignada aceptación del «status quo». La resolución de la

³⁰ ibid. pág. 84.

³¹ Keller, Gottfried, Sämtliche Werke, ed. cit., Tomo 19, pág.348.

³² "En lugar de la divinidad en la que sólo se cumplen los lujuriosos y injustificados deseos de los hombres, tenemos al género humano o a la naturaleza, en lugar de la religión, la formación" Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, Berlín, 1845, Tomo I, pág. 150 en Kurt Lenk (ed.) El concepto de ideología, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pág. 61.

³³ Tal y como en Agathon de Wieland con tres versiones diferentes o en Los años de aprendizaje, reelaboración de la protonovela La vocación teatral.

segunda ha llevado a interpretaciones encontradas. Para algunas Heinrich acaba en paz consigo mismo, para otras, entre ellas la mía, esta armonización es falsa: ni un decepcionante puesto en la administración pública, ni retomar un amor inicialmente rechazado pueden provocar satisfacción al protagonista. No es éste un hábil compromiso de fuerzas contrapuestas, sino una capitulación ante las circunstancias externas.

En resumidas cuentas, con esta novela asistimos a un desgarrro. La oposición yo-mundo de la novela de formación clásica es desplazada al propio yo. Para Keller la noción de un yo intacto, dotado de una voluntad libre es, si no una ficción, una figura muy discutible. La escisión del yo representado y el yo-narrador en la obra es testimonio de este proceso. En palabras de Neumann:

"Enrique el verde supuso un giro muy importante en la historia de la literatura: a partir de entonces la novela de formación clásica, en su forma positiva, deja de ser posible o sólo es reconstruible ideológicamente ³⁴."

³⁴ Neumann, Bernhard, Gottfried Keller. Eine Einführung in sein Werk, Königstein, Atheneum, 1982, pág.104.

6.2. El mundo presentado: Mann y Kafka.

Desde principios del siglo XX la novela de formación se encuentra en una encrucijada. Nunca hasta entonces se había revelado más inviable y equívoco dar un fin armónico a las producciones del género. Pero, nunca hasta entonces habían sido más actuales las cuestiones que dan lugar a éste. La historia de un individuo que se confronta consigo mismo y con el mundo para orientar su existencia parece cada vez más digna de ser narrada. Esta época de confusión y conflagraciones deja en la narrativa un oscuro poso. El sujeto contemporáneo no sólo no se halla en condiciones de obtener una victoria sobre su circunstancia o un equilibrio frente a ella, sino que ni siquiera puede más que entreverla. La oposición contraria de mundo e individuo, que había provisto a este último de un proyecto, se diluye. La narrativa de formación, sabedora de su modesto alcance, incide en la débil experiencia de un mundo presentado. Quizás con la inconfesada esperanza de restituirle alguna vez al hombre su ser.

En La montaña mágica y en América tenemos dos documentos de este mundo indivisible. En la novela de Mann se manifiesta lo descarriado de una estrategia de distanciamiento del mundo para obtener una imagen unitaria de éste. En el fragmento de Kafka queda constancia de que una estrecha relación con «las realidades» es el camino más corto para tornarlas inefables e inasibles.

¿Qué es La montaña mágica? ¿Una «wilhelmeisteriada» o

historia de formación como declaraba su autor ¹? O ¿una novela de época que representa el ambiente y la problemática espiritual de un período determinado? Estas dos lecturas, sin duda las más aceptadas, no se excluyen, sino que son convergentes en una tercera. Esta acentúa la experiencia del tiempo como tiempo superado, como «nunc stans». En términos generales se puede decir que la multitud de propuestas interpretativas tiene su fundamento en la complejidad de la obra y ésta en el largo período de composición de la misma.

Cuando Thomas Mann ideó La montaña mágica, no podía imaginarse hasta que punto iba a verse modificado su primer esbozo. Este se gestó en 1911, al acompañar a su mujer en una cura realizada en la estación suiza de Davos. En 1913 comenzó la redacción. La obra fue concebida como una réplica cómica a La muerte en Venecia en la que se ironizara sobre la muerte y la enfermedad. No se puede decir que esta dimensión no esté presente en el producto final; bien conocido es el sutil y fino humor de Mann. Sin embargo también se perciben otras perspectivas. La obra se publicó en 1924. Doce años es un período de trabajo suficientemente prolongado como para que en ella quedara constancia del desarrollo y la acumulación de diversos puntos de vista. El primer cambio se produjo con el estallido de la Primera Guerra mundial. Por aquel entonces Mann la interpretó como un acontecimiento purificador y

¹ Carta a Arthur Schnitzler, 4 de Noviembre de 1922 en Erika Mann (ed.), Thomas Mann Briefe, Frankfurt, Fischer, 1961-65, Tomo 1, pág. 199 ss.

liberador y escribió a su célebre editor, Samuel Fischer, manifestándole su deseo de que la novela culminara con este estallido ². En los diarios de 1919 queda constancia de su decisión de darle a la novela el carácter de síntesis del saber occidental, la marcha de Hans Castorp a la guerra debía ser símbolo de la búsqueda de lo nuevo, después de haber asimilado las tradiciones del paganismo y el cristianismo ³. Esta concepción era convergente con la postura nacionalista y romántica mantenida en sus Consideraciones de un apolítico publicadas en 1918. Conforme avanza la posguerra el autor va adoptando una posición de compromiso explícito con la política de la socialdemocracia alemana y la constitución de Weimar, adandonando la actitud de desprecio hacia la democracia y la política en general que aparecía en la obra de 1918. La novela se marca el objetivo de expresar la lamentable disposición espiritual del alemán medio poco antes de la guerra. La transformación de La montaña mágica en historia de formación guarda estrecha relación con la conversión de Thomas Mann de nacionalista romántico en social-republicano. Ya dentro del contexto literario, es necesario resaltar que la obra se distancia del modelo clásico del género. En cierto modo se puede decir que Mann parodia la «Bildungsroman» clásica, no burlándose de una, para él, sacrosanta tradición, sino retomando sus problemas y

² Carta a Samuel Fischer 22 de Agosto de 1914, cit. sg. Jurgen Jacobs- Markus Krause, op. cit., pág. 212.

³ Mann, Thomas, Tagebücher 1918-1921, ed. Peter de Mendelssohn, Frankfurt, Fischer, 1982, pág. 201.

distanciándose irónicamente de ellos. Integrándolos en la novela no directamente, sino en forma de sobreentendidos y guiños al lector familiarizado con esta tradición. Sin más comenzaré con la sinopsis.

Hans Castorp, un joven corriente y mediocre, abandona su ambiente familiar burgués de Hamburgo para visitar a su primo Joachim que está internado en un sanatorio para tuberculosos de la montaña suiza. Lo que iba a ser una corta visita se convierte en larga estancia de siete años, porque se advierten en él ligeros síntomas de tuberculosis, que sólo terminan cuando es movilizado al estallar la Primera Guerra Mundial. En el ambiente enrarecido del sanatorio Hans entra en contacto con diferentes personajes, cada cual más pintoresco, lo que le permite experimentar aventuras de carácter sexual, moral e intelectual inconcebibles fuera de esa atmósfera. Tienen especialmente importancia en estas experiencias dos personajes que intentan cada uno por su lado, convencer al protagonista de sus ideas totalmente opuestas. El primero es un jesuita de origen judío que mezcla conceptos católicos y marxistas en una confusa cosmovisión nietzscheana-reaccionaria. El otro es un francmasón italiano ferviente defensor del progreso, la ciencia y las ideas positivas. Otro personaje importante es Claudia, una aristócrata rusa de la que Hans se enamora porque le recuerda vagamente a un compañero de la adolescencia por el que experimentaba una atracción ambigua. Claudia se va del sanatorio y vuelve acompañada por Mynheer Peeperkorn, un personaje fuertemente vitalista

y dominante, cuyo comportamiento contrasta con el ambiente lánguido y perezoso del sanatorio.

¿En qué medida se puede hablar de formación en la historia de Hans Castorp? Intentaré responder a esta pregunta revisando la temática, la forma, la estructuración y los agentes de la experiencia del protagonista.

Este es objeto de una «pedagogía hermética» tal y como queda expresado en la misma novela ⁴. En sus siete años de retiro a Hans Castorp se le ofrece un variado muestrario de ideas agrupables en una oposición contradictoria clara. A la fe en el progreso y la postulación de una cultura que armonice individuo y Estado, propia de la tradición humanista y liberal, se contrapone una simpatía emocional y nostálgica por la muerte y lo inconsciente que, si por una parte fascinan, por otra permiten desenmascarar el elemento de barbarie del proceso civilizatorio.

La forma de la experiencia del protagonista es básicamente discursiva, lo que se corresponde con un rasgo muy interesante de la novela: su carácter metalingüístico. El interés por la ciencia que despiertan en Hans las largas discusiones de Settembrini y Naphta se convierte en un interés por el discurso teórico mismo que suplanta la viveza de las emociones. Esto se pone extremadamente de manifiesto en su declaración a Claudia en la que, verbalizando una ensoñación de un acto sexual con ella,

⁴ Mann, Thomas, Der Zauberberg, Frankfurt, Fischer, 1974, pág. 707 (ed. esp. La montaña mágica, Trad. de Mario Verdaguer, Barcelona, Plaza & Janés, 1983, pág. 529).

describe su cuerpo en términos médicos ⁵ o cuando llora la muerte de su primo y reflexiona a su vez en la composición alcalino-salina de las lágrimas ⁶. Conforme se va prolongando su estancia en Berghof, en el protagonista se da una neurótica minusvaloración del tiempo ⁷. Esta indiferencia deriva en una incapacidad para distinguir contradicciones de sentimientos ⁸.

El conjunto de la experiencia del protagonista puede estructurarse en dos grandes bloques narrativos. El primero en los cinco primeros capítulos en los que Hans se debate entre las enseñanzas de Settembrini y la figura de Madame Chauchat. Al mundo racional y de actividad productiva preconizado por el primero se enfrenta la simpatía por la

⁵ "Laisse-moi toucher dévotement de ma bouche l'Arteria femoralis qui bat au front de la cuisse et qui se divise plus bas en les deux artères au tibia! Laisse-moi ressentir l'exhalation de tes pores et tâter ton duvet, image humaine d'eau et d'albumine, destinée pour l'anatomie du tombeau, et laisse-moi périr, mes lèvres aux tiennes!" *ibid.*, pág. 477 ("¡Déjame tocar devotamente con mi boca la «Arteria femoralis» que late en el fondo del muslo y que se divide, más abajo, en las dos arterias de la tibia! ¡Déjame sentir la exhalación de tus poros y palpar tu vello, imagen humana de agua y albúmina, destinada a la anatomía de la tumba, y déjame morir con tus labios pegados a los míos!", ed. esp., pág. 363).

⁶ *ibid.* pág. 774 (ed. esp. pág. 555).

⁷ *ibid.* pág. 449 (ed. esp., pág. 336).

⁸ "L'idée de la mort ne m'effraie pas. Elle me laisse tranquille. Je n'ai pas pitié ni de mon bon Joachim ni de moi-même, en entendant qu'il va peut-être mourir. Si c'est vrai, son état ressemble beaucoup au mien et je le trouve pas particulièrement impossible. Il est moribond et moi, je suis amoureux", *ibid.* 472 ("La idea de la muerte no me asusta. Me deja muy tranquilo. No tengo piedad de mi buen Joachim, ni de mí mismo, al oír que es posible que muera. Si eso es verdad, su estado se asemeja mucho al mío y me parece imponente. El está moribundo y yo estoy enamorado", ed. esp., pág. 350).

muerte que le despierta la dama rusa. Esta controversia culmina cuando Hans se decanta por la Chauchat en el episodio de "La noche de Walpurgis". El segundo bloque expone la asistencia del protagonista a las discusiones de Naphta y Settembrini. Estas derivan en una gran confusión de las que se entrevé la posibilidad de una síntesis salvadora en el episodio titulado "Nieve". La aparición de Peeperkorn le permite mantenerse a cierta distancia de las enseñanzas de sus maestros, aunque esta figura no facilita un modelo alternativo.

Comenzaré la breve revisión de los agentes formativos de Hans con la figura de Claudia Chauchat. La relación del protagonista con este personaje no consiste en un contacto manifiesto de conversaciones o en una relación erótica consumada. Una fuerte pasión de resonancias homoeróticas⁹ provoca que Hans haga un seguimiento detallado de los avatares de la vida de esta dama en el sanatorio. En ella se da una rotura de ligaduras y un desprecio de las convenciones que a un burgués como Castorp irritan tanto como fascinan. En la fiesta de carnaval de su primer año en Berghof, Hans, amparándose en el ambiente festivo y sirviéndose del francés, aprovecha para declararle su amor. Claudia ni considera su discurso una declaración digna de respuesta, ni permite que considere su reacción como un

⁹ "Denn dass ein Mann sich für eine kranke Frau interessierte, dabei war doch entschieden nicht mehr Vernunft, als...nun, als seinerzeit bei Hans Castorp stillem Interesse für Pribislav Hippe gewesen war", *ibid*, pág. 183 ("pues interesarse por una mujer enferma es tan poco razonable para un hombre, como..., como el interés silencioso que Hans Castorp había sentido por Pribislav Hippe", ed.esp., pág. 142).

reproche. Al día siguiente Claudia se marcha para continuar su cura en Daghestán. Cuando vuelve con Peeperkorn, Hans acepta su relación y nace entre ambos una relación de amistad.

Settembrini se califica a sí mismo como educador humanista que en todo momento le pide que se aleje de la Chauchat. En sus discursos inflamados, sensuales y seductores se cantan las glorias del renacimiento bajo tres principios: personalidad, derechos del hombre y libertad. Su figura se acerca a la de los «literatos de la civilización» tan despreciados por Mann en sus Consideraciones de un apolítico.

En la persona de Naphta se presentan elementos tan heterogéneos que se duda que estemos ante una figura novelística unitaria. Su rasgo más llamativo es la unión de ideas revolucionarias y reaccionarias. Cree en la salvación de la humanidad en un futuro socializante y por otra parte acepta la reacción violenta contra las tendencias emancipatorias de su época. En él se presentan también una visión positiva de la enfermedad como estado creativo y una noción de educación ceñida a los conceptos de disciplina y obediencia.

La disputa entre ambos no tiene ganador tan sólo obtiene una solución externa con el suicidio de Naphta.

Peeperkorn neutraliza la confrontación discursiva de Naphta y Settembrini, pero no en su propio campo, sino por los efectos del aura de su personalidad carismática. La vida se entiende en éste como un valor absolutamente

positivo. La carencia de Peeperkorn es la de espiritualidad. Su figura es una crítica velada a la filosofía vitalista de la época.

El episodio titulado "Nieve" nos hace entrever las conclusiones que Hans Castorp saca de las enseñanzas de sus maestros. En su segundo invierno en Berghof hay grandes temporales de nieve que hacen despertar en él el deseo de aventura. Decide aprender a esquiar, lo que es festejado por Settembrini. " ¡Se halla usted aquí desde hace dos años y es todavía capaz de tener tales ideas!,... Usted se burla de su príncipe de las sombras" ¹⁰. Un día Hans se aleja de los lugares habituales y esquía por parajes desconocidos. Después de esforzarse secretamente por perder el camino, se dispone a volver a encontrarlo. Pero se plantea el reto de reencontrar el camino exacto, sin servirse del fácil recurso de mantener una trayectoria de bajada que le haría dar con el valle. En esto le sorprende un temporal. Hans se refugia tras la pared de una construcción humana. Allí va perdiendo progresivamente la noción del tiempo. Primero recuerda el lápiz que le dió Claudia en la fiesta de carnaval y como "se lo devolvió a él". Este «lapsus linguae» le evoca a Hippe y convierte la anécdota del lápiz en una alusión fálica. Poco a poco, lo alucinatorio, que inicialmente se sugiere, se va haciendo tan manifiesto para el lector como incontestable para el protagonista. Hans se ve transportado a un bello paraje del mediodía que suscita

¹⁰" Zwei Jahre hier und noch dieses Einfalls fähig...Sie drehen Ihrem Schattenfürsten dort oben eine Nase.", ibid. pág. 655 (ed. esp., pág. 491).

en él emociones tan intensas como las que experimentó al escuchar en una ocasión a un tenor italiano. En un arcádico lugar los llamados hijos del sol, "bellos, inteligentes e íntimamente amables", viven en armonía. Un efebo se sitúa frente a él y le mira con semblante risueño, de pronto su mirada se torna grave. Hans se vuelve de espaldas y ve un templo situado sobre un cerro. Se encamina hacia éste y ve en su interior a dos viejas, desnudas, de cabellos grises y pezones como dedos, que devoran ritualmente a un niño. Hans retorna a la consciencia y en el refugio en el que se ha protegido de la nieve piensa que quiere ser como los hijos del sol y no como Naphta y Settembrini. Y concluye: "El hombre es el dueño de las contradicciones, éstas existen gracias a él y, por consiguiente, es más noble que ellas,... No debo dejar lugar a que la muerte gobierne mis pensamientos" ¹¹.

Este intento de dotar de un orden a la experiencia, al ser motivado alucinatoriamente, no tiene una repercusión en su vida consciente. De hecho la frívola idea de Castorp de simpatía por la muerte sigue subsistiendo. Y lo hace hasta el punto de contrastar brutalmente con la agonía real cuando en el campo de batalla va cantando "La canción de los tilos" ¹². Al no asumir nunca su pensamiento como autorreflexión, se anula su capacidad de juicio. Lo que no

¹¹ "Der Mensch ist Herr der Gegensätze, si sind durch ihn, und also ist er vornehmer als sie,... Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken!", *ibid.* pág. 685. (ed. esp. pág. 513).

¹² *ibid.* pág. 993 (ed. esp., pág. 720-721).

es «Montaña mágica», la llanura, no es asumible ni criticable en términos coherentes por él. "¿Cuándo dejan de aparecer las realidades sociales de otra forma que como proyecciones metafórico-sentimentales de Castorp?" ¹³. Quizás al final de la novela , pero en este final el héroe y la posibilidad de un orden social que sostenga su identidad son eliminados.

Según mi lectura, en la novela se plantea la necesidad de una asunción crítica del humanismo. Las enseñanzas de Settembrini y Naphta tienen un valor: las del primero porque contienen el legado emancipatorio de la ilustración burguesa, las del segundo porque advierten contra los abusos y la barbarie de un proceso civilizatorio no autocrítico. Estos dos maestros muestran las dos caras de una misma moneda. Hans Castorp parece apuntar a una síntesis en el episodio de la "Nieve", pero su falta de coraje espiritual le impiden desarrollarla fructíferamente. El protagonista es símbolo del ciudadano medio de la Alemania del Segundo Reich, que, en lugar de reflexionar sobre la tradición y enfrentarse a la barbarie, se entregó a una inconsciencia vitalista que dió con sus huesos en el campo de batalla. Por otra parte Castorp se equivoca al considerarse único beneficiario, y no sólo un destinatario más, de estas enseñanzas. El deber de enfrentarnos con la problemática peculiar de nuestra época no tiene por qué exonerarnos de un contacto individual y personal con la

¹³ Ratz, Norbert, Der Identitätsroman, Tübinga, Niemeyer, 1988, pág. 140.

tradición. Pero que el problema formativo sea percibido desde la individualidad no nos debe hacer pensar que se resuelva también en ella ni que se reduzca a una autocreación narcisista. Mann entendía la formación como un ideal gestado por la individualidad, pero postulado asintóticamente para una comunidad. Comunidad que tenía encarnaciones transitorias en momentos históricos como aquel de la República de Weimar que le tocó vivir al autor.

El sanatorio, «La Montaña mágica», es una provincia formativa como lo son Tarento, «La Sociedad de la torre», o «Rosenhaus». Una provincia que constituye un universo. Un lugar: montaña, que se opone a todos los demás lugares: la llanura, y es el mejor de los posibles. Un espacio en el que el orden social es suspendido. Sin embargo caben diferencias entre estos espacios. Tarento para Agathon y «La sociedad de la torre» para Wilhelm Meister, suponen la solución utópica con las que se quiere conceder al héroe el alivio merecido por las tribulaciones y frustraciones de su periplo formativo. «Rosenhaus» es una inmersión consciente en lo ficticio que traza un camino formativo aproblemáticamente inverosímil sin que definitivamente se salga de la anestesia. Por el contrario Mann no nos engaña intentando que veamos el fortuito acceso de Castorp al espacio de «La Montaña mágica» como un proceso formativo conscientemente entendido. Sí, es cierto que la apertura de este espacio se revela para Castorp como la de una dimensión teleológica que intenta una ficción de finalidad.

Según palabras del autor esta revelación hace que la preocupación fundamental del protagonista pase a ser la búsqueda de la forma (que también como sabemos se puede expresar como «Bild»), "la forma es lo que distingue a lo vivo de lo que se está muriendo. La capacidad del hombre para dar forma a la experiencia es lo que le hace auténticamente humano" ¹⁴. Sin embargo Mann no nos deja discernir si el fragmentario cúmulo de experiencias habidas en «La Montaña mágica» contribuyen efectivamente a la formación de un Hans Castorp diferente al que un buen día accedió inopinadamente a ella. Quizás porque igual de inopinadamente el orden social, el orden de la llanura, vuelve a estar de pronto vigente en su forma más brutal y degenerada: la guerra en la que, como nos indica el narrador, probablemente encontrará la muerte.

Publicada en 1927 como obra póstuma Franz Kafka escribió los siete capítulos iniciales de América (también conocida como Der Verschollene, El desaparecido) en el otoño de 1912.

Karl Rossmann, joven praguense de diecisiete años ¹⁵, embarca para el Nuevo Continente. Al final de su travesía intentando encontrar su equipaje conoce al fogonero del barco que le confía sus cuitas provocadas por el jefe de maquinistas. Karl le recomienda que eleve sus quejas al capitán. Después de vencer su resistencia acompaña al

¹⁴ Mann, Thomas, "Einführung in den Zauberberg" en Gesammelte Werke, Tomo XI, Frankfurt, Fischer, 1960, pp.613-614.

¹⁵ El traductor de la obra al castellano se empeña en rejuvenecerlo un año.

fogonero a presentarse ante la plana mayor del barco para abogar por su causa. Esta fracasa, pero resulta que una de las autoridades portuarias presentes en la particular audiencia es tío de Karl. El tío Jakob, convertido en el Senador Edward Jakob en América, cuenta a los presentes por qué está Karl allí. La seducción que sufrió por parte de Johanna Brummer, sirvienta que quedó embarazada, había dificultado la vida en su casa y motivado el viaje. El tío, que ha creado un próspero negocio de abastecimiento de grandes plantas industriales, adopta a Karl y le facilita todas las comodidades: clases de inglés y equitación y hasta un piano. Un conocido de su tío, el Señor Pollunder, invita al protagonista a su quinta. Una vez en ella recibe la noticia de que esta visita importuna tanto a su tío que se ve obligado a pedirle que no vuelva a su casa y que olvide su protección. Karl comienza un penoso peregrinaje en que conoce a dos individuos marginales Delamarche y Robinsón. Abandona la compañía de estos al obtener un empleo de ascensorista en el Hotel Occidental de la ciudad de Ramsés. Este trabajo es agotador y draconiano pero Karl lo realiza intachablemente. Un día llega a su ascensor Robinsón que le pide que le acompañe. Karl se niega, pero, ante la avanzada intoxicación etílica del intruso, se ve obligado a llevarlo al cuarto de ascensoristas. Esto no supone más que faltar dos minutos al servicio, pero trasciende a las autoridades del hotel que lo despiden. El protagonista devuelve a Robinsón a su casa, pero allí es obligado brutalmente por éste y por Delamarche a que se

ponga al servicio de Brunelda, obesa y caprichosa amante de Delamarche. El servicio en esta casa se lleva a cabo en condiciones de esclavitud y culmina el día en el que Karl deposita a Brunelda en la Oficina 25. Hay una elipsis narrativa - no hay que olvidar que América no es más que un fragmento -, tras la cual el protagonista se ve interesado por un cartel de reclutamiento para el «Gran Teatro integral de Oklahama» ¹⁶ donde se le promete trabajo seguro. En el hipódromo de Clayton tiene lugar su captación, en la que, a pesar de sus reticencias, se le acepta como lo que era al llegar a América: estudiante de grado medio europeo, aunque no con su nombre auténtico, pues espera crearse buena fama antes de darlo a conocer. La narración culmina en el tren que lo conduce a Oklahama.

Tal vez sea oportuno preguntarse: ¿pueden ordenarse toda esta serie de peripecias aparentemente inconexas en el esquema de la novela de formación? Probablemente quepa responder con otra pregunta: ¿es viable todavía la forma clásica del género para expresar narrativamente una temática formativa? América no es una disolución consciente e irónica de esta forma, sino que, por el contrario, dota a ésta de un contenido de verdad y la reformula en los términos del mismo.

No hay que olvidar, por otra parte, que este trabajo ha rechazado un modelo evolutivo para el estudio del

¹⁶ Una absurda tendencia del traductor es falsear el carácter parabólico de la obra denominando la Oklahama de Kafka Oklahoma, o empleando el término «Estados Unidos», inexistente en toda la obra, como equivalente de «Amerika».

género, según el cual en Goethe sería viable una formación y en el siglo XIX y el XX no. Más bien se trata de una reformulación de imposibilidades. La novela de formación siempre marca la imposibilidad del ideal que expresa. Esta imposibilidad se pone de manifiesto en los finales de las obras del género. En unas por su remisión a la utopía: Agathon, Wilhelm Meister, El verano tardío; en otras por su irresolución: Anton Reiser, Enrique el verde, La montaña mágica.

En lo que toca a su composición, América es un documento de la lucha a brazo partido que ha de sostener el autor contemporáneo por escribir una novela. No un pastiche estéticamente retardatorio, sino una novela contemporánea. Esta lucha por instaurar una totalidad de sentido está condenada al fracaso. El intento de Kafka quedó condenado al fragmento, así como más tarde quedarían El proceso y El castillo.

América es un espacio imaginario y objetivo a la vez. Por una parte propio de su autor como nos lo advierten una Estatua de la libertad que empuña una espada en lugar de una antorcha ¹⁷ y una ciudad de San Francisco que se encuentra al Este y no al Oeste de Nueva York ¹⁸. Pero por otra parte la autonomía creativa así reivindicada, no quiere quedarse en la mera arbitrariedad. El espacio

¹⁷ Kafka, Franz, Der Verschollene, Ed. crítica de Jost Schillenhait, Frankfurt, Fischer, 1983, pág. 7. (ed. esp. América, Trad. de D. J. Vogelmann, Madrid, Alianza 1971, pág. 7).

¹⁸ ibid., pág. 124 (ed. esp., pág. 79).

imaginario se abre para representar con toda crudeza la tiranía del mundo del trabajo sobre el hombre, tiranía de la que la América real es un emblema. Bien es sabido que con Kafka no nos encontramos ante un «dilettante» que busca un incierto contacto con el mundo de la fábrica y la productividad para recrearlo patéticamente. Kafka llegó a un conocimiento detallado de la incidencia del trabajo en el hombre hasta sus últimas consecuencias: el estigma y la mutilación. Así lo certifica su ocupación profesional de catorce años (1908-1922) en el Departamento de seguros de accidente para trabajadores de Assicurazioni Generali. Si la imaginación del autor marca una frontera la realidad misma de las relaciones laborales marca otra. El recurso a la exageración y a lo grotesco no pretende el falseamiento de lo representado, sino avivar su presencia.

El prodigioso aunamiento de individualidad y objetividad propio de este escritor se manifiesta también en el modelo narrativo de la obra. Nada de lo que se narra deja de concernir a Karl Rossmann, nada le es ajeno. Lo narrado esta transido de una «unidad de perspectiva» (afortunada formula de Pütz ¹⁹). Sin embargo no se abandona la propiedad de la narración a la primera persona, no llegan a fundirse narrador y protagonista; el narrador se mantiene enérgicamente como aséptico actante, evitando el patetismo y sobre todo no atenuando la repercusión de la circunstancia.

¹⁹ Pütz, Jürgen, Kafkas Verschollener- Ein Bildungsroman?, Frankfurt/ Berna/ Nueva York, Peter Lang, 1983.

Lo externo (o quizás moderno) se presenta en América bajo el signo de lo inasible. El teléfono, el telégrafo, el tráfico son expresiones de «lo-que-está-continuamente-en-movimiento». Las dimensiones del puerto de Nueva York, la oficina de Empresas Jakob y el Hotel Occidental expresan una inmensidad inconmensurable. Estas circunstancias se hacen amenazadoras para Karl Rossmann un inmigrante desarraigado que experimenta las dificultades de la búsqueda de empleo y el ejercicio del mismo. No hay lugar para una contemplación pausada de lo vivaz y lo grandioso de América ²⁰. Lo sublime dinámico y lo sublime matemático dejan de ser sensaciones del concupiscente observador que contempla amenazas hipotéticas; y se convierten en la realidad de un sujeto aniquilado por lo acelerado y lo inmenso. Para su tarea el autor pone a disposición recursos múltiples: la mención quasi-documental (huelgas del metal ²¹ y la construcción ²²), lo parabólico (al llamar a una ciudad Ramsés ²³, el faraón que esclavizó a los judíos) y

²⁰ Hay que esperar al momento en el que va con Giacomo en el tren que viaja a Oklahama para que a partir de entonces se abra la dimensión contemplativa y placentera. Así nos lo indica el narrador: " So sassen sich aneiandergedrängt, so sorgenlos hatten sie in Amerika noch keine Reise gemacht,...Jetzt erst begriff Karl die Grösse Amerikas" Kafka, Franz, op. cit., pp. 314-316, ("Y así se quedaron sentados, muy apretados el uno contra el otro,... Tan libres de toda preocupación no habían hecho ellos un viaje por América,... Sólo entonces comprendió Karl la magnitud de América.", ed. esp., pág. 317).

²¹ ibid. pág.74 (ed. esp. pág. 59).

²² ibid., pág. 100 (ed. esp. pág. 78).

²³ ibid. pág. 128 (ed. esp. pág. 100).

lo irónico (al representar una espectacular campaña electoral americana ²⁴ y una rooseveltiana leva de trabajadores para el Gran Teatro integral de Oklahama ²⁵). La sonrisa que el lector esboza ante estas peripecias no se aventura nunca a ser signo de confianza y de superioridad. Es una sonrisa sarcástica por la constatación de lo imposible y amarga por la estrecha cercanía de lo narrado con la propia realidad.

No es tan lejano un dominio absoluto del mundo del trabajo sobre el hombre. No es tan lejana la valoración exclusiva del hombre por su fuerza de trabajo y no por su individualidad. Karl Rossmann no entra en contacto con individuos, entra en contacto con partes integrantes de un todo productivo. A su paso sólo topa con seres que arruinan cotidianamente su propia vida. Telegrafistas que apenas conocen a sus compañeras de oficina ²⁶, recepcionistas sumidos en un mar de confusión que los desborda ²⁷, ascensoristas con una jornada media de once horas ²⁸. Seres que al verse obligados a trabajar en condiciones draconianas están condenados a envilecer su ocio también

²⁴ ibid. pp. 321-334 (ed. esp., pp. 250-263).

²⁵ ibid., pp. 397-389 (ed. esp., pp. 293-294).

²⁶ ibid. pp. 65-67 (ed. esp. pp. 51-52).

²⁷ ibid., pp. 260-261 (ed. esp. 202-203).

²⁸ ibid., pág. 190 (ed. esp. pág. 148).

29. Tampoco la cúspide de la pirámide, la de los administradores, está liberada de problemas. Más bien al contrario, imponer un orden requiere la servidumbre absoluta al mismo; por ejemplo la cocinera mayor del Hotel Occidental duerme unas dos horas y media diarias ³⁰. Capítulo aparte merece el tío, éste encarna el conocido «motivo del botones» (o del «vendedor de periódicos» o del «lavaplatos»): ese individuo que partiendo de cero llega a un puesto directivo. Sin embargo su fortuna no es casual ha requerido trabajo incondicional y una total adaptación a la vida americana. Pero la condición previa, y eso es lo más importante, ha sido cambiar su nombre, perder el símbolo de su individualidad. Jakob Bendelmayer ha tenido que convertirse en Edward Jakob y en esclavo de sus principios de disciplina y laboriosidad para triunfar ³¹.

Los únicos esbozos de individuos son los marginales Delamarche y Robinsón ³². Ellos se mueven alguna vez en el ámbito del deseo, a ellos, como a Karl, les cabe transitoriamente discernir si quieren o no integrarse en América. Ese período de libre decisión engañosa da paso a la esclavitud bajo Brunelda. Poco a poco va quedando claro que quien no se somete al mundo del trabajo sucumbe, y que

²⁹ Especialmente la vida del dormitorio común de los ascensoristas, que fuman en pipa porque está prohibido fumar en el servicio y que practican boxeo para desahogarse. *ibid.* pp.190-194 (ed. esp. 148-150).

³⁰ *ibid.* pág. 176. (ed. esp. pág. 137).

³¹ *ibid.* pp. 54-70 (ed. esp., pp. 43-52).

³² *ibid.* pp. 128-170 (ed. esp., pp. 100-132).

quien se somete a él pierde su individualidad. Tampoco se entrevén alternativas. En este sentido es muy revelador para Karl el contacto con el estudiante Josef Mendel. Este ha continuado aquello que el protagonista interrumpió: su preparación académica. Sin embargo sólo la continúa por consecuencia y teniendo que trabajar para no vivir miseramente. De esta manera, se ve obligado a no dormir, lo que logra bebiendo grandes dosis de café solo. Después de exponerle las condiciones de su vida a Karl le recomienda que permanezca al servicio de Brunelda ³³.

La formación de Karl es negativa, siempre se ve obligado a incardinarse en el mundo del trabajo. El capítulo de "El Gran Teatro integral de Oklahama" tiene un efecto balsámico sobre el lector. Se ofrece por fin la posibilidad de una solución al problema de la integración de Karl. Cabe la posibilidad de integrarlo en el mundo del trabajo sin que pierda su individualidad. Se le acepta como lo que es: «estudiante de grado medio europeo», incluso como «trabajador técnico», en función de que quiere llegar a ser ingeniero ³⁴. Pero el filtro satírico con el que es presentado el espectacular reclutamiento de voluntarios permite percibir que nos encontramos ante una solución utópica. Solución común a otras novelas de formación, que remiten la realización de una vida plena y sin preocupaciones a la utopía para no romper la lógica narrativa. Curiosamente tanto en el final efectivo, e

³³ ibid. pp. 341-354 (ed. esp., pp. 263-274).

³⁴ ibid., pp. 387-419 (ed. esp., 293-318).

inconcluso, de América como en el proyectado- el del Gran Teatro integral- se compendian los dos cierres que normalmente han tenido las novelas de formación: **el fragmento o la utopía.**

Este fragmento narrativo cobra hoy una viva actualidad. Viene a señalar, que aquel que sufre especialmente el sentimiento de su alienación siente su historia personal como privación, como falta de ella; pero, a su vez, encuentra el punto de arranque para reivindicarla. América de Kafka nos recuerda que también el desempleado e incluso el inmigrante tienen derecho a su novela de formación.

Apéndice: Repercusiones de la idea de «Bildung»
en la historia social de Alemania.

Repercusiones de la idea de «Bildung» en la historia social de Alemania.

Al nombrar de esta manera al capítulo pretendo advertir de la dificultad que entraña obtener una visión completa del amplio horizonte abierto por este trabajo. Un problema como la «Bildung» presenta una dimensión antropológica de tanto alcance que llega a plantear cuestiones filosóficas, estéticas y pedagógicas decisivas. Pretender una resolución unívoca de todo este complejo teórico es un absurdo. El producto de un empeño tal sería poco más o menos semejante a uno de esos proyectos de reforma cósmica resultantes de una charla de café. He decidido fragmentar la exposición debido a las múltiples perspectivas.

a) Recapitulación. Es observable cierta interdependencia entre relato y proceso de individuación. Inicialmente el relato es mítico y se refiere a las gestas de los dioses y los héroes, lo cual es un residuo de la función que aquél desempeñaba en las sociedades sin escritura. En éstas, al igual que en la Antigüedad, el individuo no tiene entidad propia alguna. De esta manera el relato se centra en los dioses y los héroes fundacionales de la comunidad y refuerza los ritos de paso de ésta: únicos mecanismos de individuación que ofrece. En la Modernidad la transición y la liminaridad se hacen tan habituales que desbordan los límites del rito. La novela es mito de la Modernidad, profesión de fé en la creencia en un sujeto que se mantiene

idéntico a sí mismo a pesar de los cambios.

Por añadidura esta creencia cobra una intensidad especial en la cultura alemana. En ésta, la noción de un sujeto activo capaz de autoconstituirse se convierte en hilo conductor de la reflexión antropológica durante varios siglos. A pesar de la opinión generalizada de la historiografía, la idea de formación no es de cuño ilustrado. Formación no es equivalente a cultura, no consiste en un mero desarrollo de capacidades o talentos. Alude más bien a la tematización de una problemática de tipo humanista que hincra sus raíces en la tradición mística. Según la citada el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme a la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí mismo. Para comprender dicha problemática es especialmente útil servirse del término «Bildung». «Bildung» designa la formación del cuerpo y el espíritu humanos. Debido a la polisemia del término del que procede, «Bild», que tanto puede designar «imagen» como «forma», «Bildung» es apto para describir el proceso de formación del espíritu. Este proceso se inicia con la impresión de una imagen («Bild») en el alma del individuo. Continúa con el despliegue del individuo en su mundo, un distanciamiento de sí orientado al adueñamiento de ese mundo. Este despliegue, que se realiza con respecto a la imagen impresa, da lugar a las características distintivas del propio individuo, es seguido de un repliegue sintético sobre sí, evaluador de la conjunta puesta en juego de principios y experiencia en la que consiste la formación.

Si se revisa el desarrollo histórico del género novela en el siglo XVIII se puede observar hasta qué punto cala en la cultura alemana la tradición autoformativa. En toda Europa proliferan modalidades autobiográficas del género. Una de ellas es la novela pedagógica que consiste en la exposición de unos principios instructivos. Otra, la novela de proceso, concede una atención permanente a un protagonista y a la sucesión causal de lo narrado. Por el contrario, en lengua alemana surge un modelo autóctono: la novela de formación. Esta no es una mera aplicación de teorías pedagógicas, pero tampoco una narración, libre de pautas, del desarrollo de la vida de un individuo. La novela de formación atiende a la intrahistoria del sujeto y remite a pautas externas a la narración. En concreto a las derivadas de un ideal de humanidad originariamente fijado por la filosofía neohumanista. En la novela de formación la constitución de sí mismo del protagonista no sólo es tema, sino también fábula de la novela.

b) «Bildung» como doctrina. Si se analiza pormenorizadamente la teoría neohumanista de la «Bildung», que en este trabajo recibió el nombre de estructura básica (cf.2.4.), se constata que no nos encontramos ante una pulcra construcción filosófica. Los puntos de vista de Leibniz son adoptados parcialmente. Su noción de sustancia simple era clave para reflexionar acerca de la totalidad del ser, así como para buscar una concepción de Dios y un

subsiguiente sistema de principios y verdades de razón. Sin embargo el neohumanismo se sirve del concepto de mónada para tematizar la individualidad. Esta es principio de todo cambio perceptible en las cosas y nace de un principio interior que habita en cada individuo: la fuerza. El alma humana lleva en sí el principio de su propia actividad que refleja el movimiento de la totalidad del universo. A la cuestión de cómo puede conjugarse la espontaneidad del individuo con el orden y la necesidad del universo Leibniz contesta que por medio de una armonía preestablecida. Por el contrario el neohumanismo estima que la oposición yomundo se resuelve a posteriori y por medio de una orientación de la voluntad que conduzca a una armonía entre las acciones individuales y su repercusión. La culminación de este proceso formativo es el alma bella. Según Schiller: alma bella es aquella en la que el sentido moral ha llegado a asegurarse tanto de los sentimientos del hombre que puede abandonarse sin temor la dirección de la voluntad al afecto (cf., 2.4). Cuando la formación de un individuo llega a un punto tal que su voluntad y los designios del mundo no entran en conflicto, se puede decir que dicha formación ha culminado.

Estrictamente considerada, la teoría neohumanista de la «Bildung» es un híbrido en el que, no con mucha precisión, se barajan conceptos contradictorios. Se enfrentan pares como individualidad y universalidad o libertad y necesidad sin que, a su vez, se aporten instancias para elaborar un discurso convincente partiendo

de dichas oposiciones. Todo este grupo de contrastes quiere ser resuelto por un voluntarismo que espuriamente cimenta una noción ascensional y burguesa de la individualidad ¹ en una lectura de Leibniz privada de gran parte de su hondura ontológica.

No obstante conviene recordar que la teoría de la «Bildung» no pretende dejar de ser doctrina y filosofía popular. Nace como ideología, detrás de la cual, claro está, se halla la «voluntad de poder». Como toda ideología tiene como únicos objetivos sostenerse a sí misma y propugnar y fomentar determinadas relaciones de poder.

Ante una ideología cabe preguntarse si la parcialidad de la conciencia que defiende es una mentira necesaria, si tiene el valor de sustento de puntos de vistas respetables. No se trata obviamente de saber si estamos dispuestos a santificar desde la teoría la monarquía prusiana de tiempos de Federico Guillermo III como lo hiciera Wilhelm von Humboldt. Se trata de reconocer hasta que punto la pedagogía de la burguesía ascendente sigue estando vigente como elemento de determinación de nuestras conciencias y de discernir hasta qué punto estamos dispuestos a renunciar a ésta.

Desde esta ideología, la formación se entiende como un segundo nacimiento en el espíritu. Su posesión es

¹ "En la concepción de sí misma que tiene la burguesía ascendente permanece imperturbable esta creencia en la fuerza creativa e insuperable de la conciencia como fuerza constitutiva del ser humano...", Heydorn, Heinz Joachim, "Zum Bildungsproblem in der gegenwärtigen Situation" en H.J.H. (ed.), Zum Bildungsbegriff der Gegenwart, Frankfurt/ Berlin/ Bonn/ Munich, Moritz Diesterweg, 1971, pág.7.

considerada un bien valioso y su carencia la falta de algo insustituible. La formación es un estado conseguido al que necesariamente se tiende que tiene por objeto la universalidad del saber y el sentido común en el que éste queda realizado. Se trata de una tarea permanente que no puede ser clausurada en un momento determinado y de esta manera va mucho más allá de los finitos límites de la autoconservación. Por ello es absurdo rechazar la «Bildung» en cuanto algo irrealizable. Al tratarse de una idea es irrealizable en una realidad temporal determinada o en un individuo singular. «Bildung» es un proceso de determinación interna de la totalidad viva, se explica como categoría fundamental típica del ser humano que no se obtiene ni en la plenitud del saber ni como vivencia inmediata, pues es la estructura apriórica que ha hecho avanzar atemáticamente las formas del saber.

Esa estructura básica (apriórica), extraída de los pensamientos de Herder, Kant, Humboldt y Schleiermacher, nace con aspiraciones dogmáticas. Discutir acerca de su existencia es como hacerlo acerca de la del imperativo categórico o la de la idea de Dios, es tanto como abrir una polémica sobre si hay o no una intuición intelectual.

Ni que decir tiene que «Bildung» sigue siendo una **mentira necesaria** para mí. Sin un concepto de hombre que sustente el de formación es imposible elaborar modelos pedagógicos coherentes. Formación es el elemento cosmovisivo que necesita toda pedagogía para subsistir como ciencia humana.

Pero volviendo a la argumentación anterior, hay que reconocer que la ambigüedad y el eclecticismo de la teoría de la «Bildung» son tan indiscutibles como estéril una crítica de la misma. La formulación de una estructura básica se realiza de tal modo que excluye toda réplica en términos teóricos, pues, en este plano, no pretende ir más allá de sustentarse a sí misma. Lo que sí puede hacerse es una revisión crítica de la contribución del neohumanismo a las realizaciones concretas en materia de política educativa.

c) La reforma de Humboldt. Este término puede provocar cierta confusión. Más bien cabría hablar de reforma humboldtiana para describir una serie de propuestas institucionales inspiradas en el pensamiento de una figura central, pero en ningún caso ejecutadas exclusivamente por ésta. Contra la creencia más extendida, hay que señalar aquí que Wilhelm von Humboldt no fue nunca Ministro de Instrucción Pública de Prusia, entre otras cosas porque este puesto todavía no existía. Aunque su experiencia político-administrativa fue muy extensa, su ocupación institucional en materia educativa se redujo al corto período comprendido entre 1809 y 1810. Por aquel entonces desempeñó la función de Director del Departamento de Cultura y Educación en el Ministerio del Interior.

Sin embargo ni las preocupaciones de Humboldt sobre cuestiones educativas comienzan en esa época, ni la

influencia de su política de enseñanza se detiene aquí. Como afirma Siebert, "todas sus reflexiones pedagógicas y todos sus planes educativos se fundamentaban en sus intuiciones antropológicas" ². Estas comienzan a formularse desde 1792 en sus Ideen ³. Los planes neohumanistas para la educación calan en un grupo de intelectuales cercanos a la administración prusiana de su tiempo ⁴: B.Ch.L. Natorp ⁵, F.D.E. Schleiermacher, J.W. Süvern ⁶. Su apoyo a Humboldt les llevó a la lucha por implantar institucionalmente su pedagogía en el periodo comprendido entre 1810 y 1819. En dicha época se produjeron dos acontecimientos muy significativos en materia educativa: la fundación de la Universidad Federico Guillermo de Berlín y la nueva orientación del Instituto de Bachillerato en Prusia.

Alrededor de 1800 la situación de la enseñanza media

² Knoll, Joachim H./ Siebert, Horst. Wilhelm von Humboldt 1767-1967, Bad Godesberg, Inter-Nationes, 1967, pág.31.

³ Humboldt, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen en W.V.H., Gesammelte Werke, Berlín, Reimer, 1841-1852, Tomo 1.

⁴ De todas formas se debe ser muy cauto al hablar de reformas profundas en la Prusia de principios del siglo XIX. Federico Guillermo III se sirvió de liberales como Von Stein, Humboldt o Schleiermacher para inspirar transformaciones sociales. Sin embargo a la hora de la verdad no dejó de favorecer a la nobleza terrateniente (los «Junker»), cuya defensa a ultranza de sus privilegios dinamitó todo cambio. En resumidas cuentas, la monarquía prusiana practicó el «despotismo ilustrado» tan en boga en la época.

⁵ Fue el encargado de la ejecución de la reforma humboldtiana. Fundó el Seminario prusiano de maestros entre 1809 y 1815.

⁶ Creador del Proyecto de Ley General de Enseñanza de 1817 que recogía gran parte de las teorías de Humboldt.

prusiana sólo despertaba desconfianza. Los hijos del cuarto estamento iban a la llamada escuela latina, administrada por la Iglesia y en la que se impartían contenidos prescritos por la tradición. En esta se conjugaban las clases elementales, para aquellos que acabarían ejerciendo un oficio, con la preparación para la Universidad. En ambos casos el medio elegido para la transmisión del conocimiento era el latín. La docencia de esta institución cuenta con un ínfimo aprecio social y es insuficientemente remunerada⁷. Por su parte la nobleza llevaba a sus hijos a Academias de caballeros y se servía de preceptores privados. La burguesía incipiente continúa con este uso para potenciar la formación que sus hijos recibían en la escuela de erudición. En estas circunstancias surge la tendencia pedagógica filantropista. La meta de su pedagogía era el éxito profesional del individuo que fomentase su bienestar personal y la prosperidad del Estado. Por ello se consideraba inútil el latín para aquellos que fueran a desempeñar un oficio y se considera muy importante para los eruditos en cuanto que les abre la posibilidad de comunicarse en una lengua universal. Para los filántropos la Universidad debía estar destinada a la formación de profesionales del servicio público y exclusivamente

⁷ Se estima que un docente percibía una suma de 300 táleros anuales. Una miseria si se tiene en cuenta que un estudiante de la Universidad de Gotinga necesitaba 600 para subsistir. En consecuencia el profesor se veía obligado a conjugar su trabajo con otros: asistir velatorios, cantar en coros, impartir clases particulares y percibir derechos de examen, etc. Datos extraídos de Kraul, Margret, Das deutsche Gymnasium, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pág.16.

considerada bajo el aspecto de la utilidad económica. El neohumanismo ⁸ acepta la crítica de los filántropos contra la orientación retórica de la enseñanza de las lenguas muertas, pero se revela contra el pragmatismo a ultranza de aquellos. Si Basedow ⁹ critica la escuela latina para fomentar la capacidad del individuo de integrarse en la sociedad, Herder busca en los griegos un centro a partir del cual el hombre pueda desarrollar su humanidad. De todas maneras no se les pueden escatimar a los ilustrados ciertos logros en materia educativa. Con ellos se establece un principio de libertad de pensamiento y enseñanza, se produce el primado de las nuevas filosofías frente a la escolástica y nace una actitud de comprensión, que no de imitación esquemática, de los clásicos. No obstante, la imagen de conjunto del sistema educativo ofrecía un aspecto muy poco universitario.

Como ya se ha expuesto en esta tesis doctoral, en Humboldt la teoría de la formación consta de tres elementos. La individualidad: condicionada espacio-temporalmente, la universalidad: propia de la capacidad humana y la totalidad: que produce la actividad espiritual.

⁸ "El neohumanismo,... no piensa tanto en una imitación de los antiguos como en el despertar de las propias fuerzas mediante el contacto con los antiguos", Reble, Albert, Geschichte der Pädagogik, Stuttgart, Ernst Klett, 1974, pág. 176.

⁹ Johan Bernhard Basedow (1723-1790). Fundó, bajo los auspicios del Príncipe Leopoldo de Dessau el Philantropinun, institución docente montada según sus teorías pedagógicas. Estas, inspiradas en Rousseau, concedían gran importancia al ejercicio físico y daban preferencia a las lenguas vivas. Aprendidas, no por medio de reglas abstractas de gramática, sino por métodos esencialmente prácticos.

El hombre se realiza por un proceso dialéctico: la individualidad, por su universalidad de fuerzas, determina la totalidad ¹⁰. La totalidad humana es la peculiaridad individual enriquecida con bienes culturales y con experiencias vitales. En este proceso formativo la cultura clásica griega desempeñaba el papel de modelo de identificación ¹¹. «Lo helénico» era la pura encarnación de la idea de humanidad ¹². La educación no debía promover la constitución de un Estado : un conglomerado de seres administrados. Su cometido era constituir una «nación»: una armónica comunidad de hombres formados como tales ¹³. Por eso era "injusto limitar intencionadamente la instrucción y educación de nuestros semejantes. Sólo puede haber

¹⁰ Pongamos un ejemplo " un contemporáneo de Humboldt (como individualidad) se apropia de la cultura antigua (universalidad) para poder llevar su mentalidad propia según el ideal griego a una nueva forma (totalidad)" ibid., pág.32.

¹¹ El propio Humboldt reconocía que su imagen de la realidad no tenía mucho que ver con la realidad histórica. "Es evidente que vemos la antigüedad en forma más ideal de lo que realmente era", Humboldt, Wilhelm von, Ideen, ed cit. pág.143.

¹² "Esta pasión por lo helénico celebraba a la cultura antigua como nueva religión del más acá. Se alzó un nuevo sentimiento nacional contra el primado de la cultura francesa, en el que los griegos hacen las veces de maestros de los alemanes. Los ideales neohumanistas germano-griegos calaron en la pujante burguesía que así se distanciaba de la nobleza orientada por el modelo francés" Paulsen, Friedrich, Geschichte des Gelehrten Unterrichts, Berlín, Walter de Gruyter, 1921, Tomo II, pág. 47.

¹³ "Las escuelas deben dar a todos los hombres la posibilidad de lograr su última perfección; sólo así pondrán las bases para llegar a culminar la nación y , a partir de la nación, el género humano", Jachmann, Reinhold Bernhard, "Ideen zur National-Bildungslehre" en Franz Passow (ed.): Archiv Deutscher Nationalbildung, Berlín, 1812, pág.5, cit. sq. Kraul, Margret, op.cit., pág.31.

escuela para constituir nación y humanidad" ¹⁴.

Sin duda alguna "el mayor mérito de Humboldt fue la sanción estatal de la universalidad formal del saber en todos los grados de la enseñanza" ¹⁵. Según sus planes, era necesaria una tajante separación entre las escuelas de formación general y las de especialización profesional. Las primeras debían perseguir la consecución de la totalidad humana libre de utilitarismo. El Proyecto de Ley General de Enseñanza de 1817 recogía esta orientación ¹⁶, dándole al curriculum de la escuela general un carácter predominantemente filológico ¹⁷.

Sus planes consideraban ociosa la existencia de la Realschule (equivalente de la formación profesional) que renunciaba a las lenguas antiguas y tomaba en su plan docente la tecnología, la física, la estadística, etc. Humboldt pensaba que en esas especialidades se enseñan mecánicamente conocimientos que la vida y la profesión podrían ofrecer mejor y de modo más intenso. El abogaba igualmente por que los institutos de bachillerato constaran con un cuerpo docente propio. Esto se llevó a cabo en 1810

¹⁴ ibid.,pág.69, cit. pág.31.

¹⁵ Spranger, Eduard: Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens, Berlín, Reuther und Reichard, 1910., pág.33.

¹⁶ Cf. nota 5.

¹⁷ Como muestra, Siebert recoge el plan de estudios de la clase prima del «Joachimsthaler Gymnasium» de Berlín. "Filosofía (1 hora semanal), Griego 5, Latín 8, Antigüedades romanas 2, Historia de la Cultura 1, Historia general 2, Alemán 2, Matemáticas 2, Francés 2, Hebreo 2, Religión 1, Geografía 2, Física 1, Dibujo 1, Conocimiento de libros 2", Knoll, J. H.,/Siebert, H., op.cit., pág.37.

con la institución del examen «pro facultate docendi» ¹⁸. La instauración de dicho cuerpo docente condujo a la del Examen de Bachillerato de 1812. Desde entonces la enseñanza queda unificada ¹⁹, lo que lleva consigo un matiz anticipatorio. Sólo las escuelas que realizaran un examen de madurez reconocido por el Estado podían dar paso a la Universidad ²⁰. A partir de entonces los nobles tienen que superar los mismos elementos de control de su capacidad que los miembros de cualquier otro estrato social.

De 1818 a 1840 Johannes Schulze ²¹ estructura el «Gymnasium» (instituto de bachillerato) prusiano según el modelo neohumanista. Esta centralidad lograda por la enseñanza en el estado prusiano trajo consigo efectos secundarios sociológicamente negativos ²². El grado de

¹⁸ Cf. nota 4.

¹⁹ Esto condujo a múltiples conflictos entre las ciudades, administradoras de las escuelas hasta entonces, y el Estado. Las ciudades exigieron al Estado contraprestaciones económicas por perder la administración sobre sus institutos. Este derecho les fue reconocido a partir de 1821.

²⁰ Desde el mandato de Humboldt el objetivo básico de la política educativa prusiana es conseguir el apuntalamiento del Instituto de bachillerato como escuela estatal. En 1812 se instituye el examen de bachillerato («Abiturientenprüfung») como modo unificado de acceso a la Universidad. No es, sin embargo, hasta 1837 cuando se reglamenta un plan general de estudios. Hasta entonces los institutos habían gozado de autonomía en la configuración de «curricula».

²¹ Administró la escuela de erudición en el Ministerio de Cultura regido por el Barón von Altenstein.

²² Las reformas prusianas no fueron formuladas desde un modelo de Estado claro. La necesidad de transformación social fue evidente tras la derrota contra Napoleón en Jena. Pero el recelo de las fuerzas reaccionarias contra lo reformista, liberal y afrancesado constituyó un obstáculo para éstas. Además el voluntarismo reformista chocaba en muchos casos con la estructura real de la sociedad. "La reforma general de la

conocimientos filológicos de los docentes no respondía a su habilidad pedagógica. Los filólogos demostraron ser muy malos pedagogos en comparación con los teólogos. Por otra parte el aumento del nivel de enseñanza elevó el prestigio de docentes y alumnos. El «Gymnasium» conquista el favor de los nobles que envían a éste a sus hijos. De esta manera se acorta la distancia social entre la nobleza y la burguesía y se incrementa la misma entre la burguesía acomodada y «los incultos» ²³. El Instituto de bachillerato y la Universidad se convierten en instituciones exclusivistas ²⁴. El gran problema de los planes de Humboldt para las enseñanzas medias fue tener como objetivo último la formación de eruditos científicos cuando el 70% de la población era analfabeta ²⁵.

La reforma humboldtiana se adaptó mejor a la

sociedad prusiana después de 1806 fracasó en todos los campos cuyo control inmediato no fuera ejercido por el Estado", Wilms, Johannes, Nationalismus ohne Nation, Düsseldorf, Claasen, 1983, pág.94.

²³ Uno de los rasgos más llamativos del pensamiento de Humboldt es la total identificación que establece entre nivel formativo y nivel social.

²⁴ Desde 1818 el gobierno prusiano preveía un privilegio para aquellos que estudiaban el bachillerato. A todos aquellos que certificaban su presencia en un «Gymnasium» se les facultaba para realizar un servicio militar reducido de un año, mientras que el obligatorio para el resto de la población era de tres. En Kraul, Margret, op.cit., pág.40.

²⁵ La supresión de la servidumbre de los campesinos, promulgada en 1797 con la llegada de Federico Guillermo III al poder, los condujo a la miseria. Sin derecho de sucesión sobre las tierras que se les facilitaron, se vieron obligados a competir en el mercado con sus antiguos señores. Estos, que gozaban de mejores y más extensas tierras y, por añadidura, de inmunidad jurídica, llevaron al campesinado a la proletarización.

Universidad. Para este pensador la esencia de la universidad era la unión de la ciencia objetiva con la formación subjetiva. La ciencia había de ser un problema siempre en vías de solución no una mera acumulación de bienes culturales transmitidos por la tradición. Por ello docencia e investigación habían de ser unidas en el ámbito universitario ²⁶. Esta concepción rechazaba toda pretensión económica, social o estatal externas sobre la enseñanza superior. Un Estado aconfesional y científicamente neutral, lejos de ejercer presiones debía ser el garante de la libertad y autonomía universitarias. Por su parte la Universidad serviría al Estado con el cuidado de la formación de los individuos. Formación entendida voluntaristamente como la unidad bien-saber; en la que actividad científica y perfección ética se complementarían.

d) Crítica positivista. Las modificaciones del concepto de razón, acaecidas con la revolución industrial, afectaron profundamente a la idea de formación. Este cambio fue experimentado muy bruscamente en Alemania ²⁷. De un mundo estático y medieval se pasa vertiginosamente a uno marcado

²⁶ Es mérito de Humboldt haber fomentado teóricamente las condiciones que hicieron posible que la Universidad reconquistara un dominio que había ido dejando progresivamente a las academias: la investigación.

²⁷ En esta exposición, a partir de 1871, cabe hablar de Alemania no de Prusia.

por la industrialización ²⁸. La Razón de Estado se hace reconocible, aséptica, cercana a la realidad. " Dios se convierte en «deus explicitus»: ferrocarril, electricidad, canales" ²⁹. El sistema educativo se transforma de 1871 a 1914 en la Alemania Guillermina para cimentar la funcionalidad de las relaciones de poder establecidas con la creación del Segundo Reich ³⁰.

El positivismo educativo se rebela contra el idealismo de la conciencia que quería hacer de la razón un elemento de acción, basado en la reflexión, a despecho de la espontaneidad y de la experiencia. Se realiza la consabida y popular reivindicación de la escuela de la vida frente a la escuela de los libros. **La razón se entiende como una facultad discernidora de la realidad, pero no configuradora de la misma.**

Esta tendencia formal de racionalización objetiva sólo afecta a un aspecto parcial: el de la conexión de economía

²⁸ Este documento de la época de un trabajador de gremio que visita una fábrica es especialmente significativo del impacto producido por la industrialización: "En una fábrica así todo es diferente a en los talleres y no existe ninguna relación entre los compañeros. Cada uno va a lo suyo y no se dirige en absoluto a los demás. No hay ninguna relación gremial entre ellos. No me gusta esa forma de trabajar en la que se tiene que hacer el mismo trabajo todo el día olvidando todo lo demás", Dewald, Johann Eberhard, "Biedermeier auf Walze", en Werner Pöls, Deutsche Sozialgeschichte 1815-1870, Munich, Beck, 1979. pág. 226 ss.

²⁹ Heydorn, Heinz-Joachim, op.cit., pág.16.

³⁰ No hay que olvidar la famosa fórmula con la que definió Bismarck cómo se consiguió la unificación alemana: "Con hierro y sangre" ("Mit Blut und Eisen"). El hierro de la industrialización: los ferrocarriles y la unidad aduanera, y la sangre de las guerras, que manipularon los microestados alemanes haciéndolos proclives a Prusia: la Guerra de secesión de Schleswig-Holstein de Dinamarca (1865), la austro-prusiana (1866) y la franco-prusiana (1870).

y poder. Dicha parcialidad arroja al hombre de la razón y lo lleva a sus antípodas. Postular la objetividad como reproche a la teoría neohumanista de «Bildung» esconde tras de sí vidriosos intereses guiados por un darwinismo social. El positivismo es una caricatura de la ilustración. Tal y como afirma Heydorn, lleva consigo dos orientaciones básicas en el sistema educativo. Por una parte intenta integrar instrumentalmente una conciencia parcial y orientada a la adaptación. Por otra fomenta la satisfacción de dicha conciencia por medio de una totalidad irreal ³¹.

Las reformas educativas de la Alemania imperial muestran claramente la siniestra dualidad del positivismo. El Instituto de bachillerato neohumanista había dado lugar a una superpoblación académica a un «proletariado de bachilleres». Esta situación desencadena la respuesta de ciertas capas de las esferas académica y administrativa, que luchan por introducir cada vez más en el bachillerato los estudios «reales» (ciencias naturales, geografía e historia, idiomas extranjeros) e ir arrinconando a las lenguas clásicas ³². Pero esa pugna por la «objetividad» es avivada también por el Kaiser y las Academias militares ³³

³¹ ibid., pág.50.

³² Se debe hablar de lucha pues no es hasta 1898 cuando se convierte el griego en asignatura optativa en los tres últimos cursos. El latín sigue siendo asignatura común pero se suprime en los seis primeros años de escuela básica.

³³ "El Imperio Alemán había nacido de la guerra, había sido impuesto desde arriba, era el resultado de las negociaciones entre los príncipes. De esta génesis conservaría unos rasgos característicos: el puesto de los militares y del militarismo en la sociedad alemana y la aceptación de la fuerza y de la violencia como medio político por la burguesía liberal", Palmade,

que, poniendo en el disparadero al intelectual, fomentan una imagen positiva del combatiente entre la población ³⁴. Nada entra en los planes de estudios sin una orientación funcional. La clase de historia se convierte en una suerte de instrucción codificada en la que el ensalzamiento de los Hohenzollern pretende que Alemania quede apuntalada como monarquía en el interior y tenga influencia y predominio exteriores. En estas coordenadas también es necesaria la introducción en los planes de estudio de contenidos que preserven a la población del enemigo interior: la socialdemocracia ³⁵. Incluso no se intenta ocultar que la mayor preponderancia concedida a las lenguas extranjeras no es nada más que una preparación para la contienda ³⁶.

Guy, La época de la burguesía, Madrid, Siglo XXI, 1970, pág. 271.

³⁴ "Buscamos soldados, queremos miembros de una generación fuerte que sirvan a la patria como líderes espirituales y funcionarios. No necesitamos una masa de miopes desvalidos, pues un hombre que no puede usar su vista ¿cómo podrá ayudar a los otros?", Kaiser Guillermo II, "Allerhöchster Erlass vom 1.5.1889" cit. sg., Margret Kraul, op. cit., pág.103.

³⁵ "Cuanto más muestre la escuela el constante progreso a lo mejor y la podedumbre de todo intento violento de transformación del orden social, más se conseguirá que en la sana mente de nuestra juventud haya una idea acerca de los funesto de ciertas tendencias sociales de nuestro presente", "Neue Lehrplane und Prüfungsordnungen für Höhere Schulen", en Centralblatt für die gesamte Unterrichts-Verwltung in Preussen, Berlín, Ministerium des Geistlichen Unterrichts und Medizinal-Angelegenheiten, 1892, pág.241.

³⁶ "El que se aprendan lenguas extranjeras en las academias es una cuestión vital pues hemos de comprender que en una futura guerra europea lucharemos hombro con hombro con pueblos no germanohablantes contra naciones no germanohablantes", Mayor Fleck en Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts, Berlín, Akten der Berliner Schulkonferenz, 1891, pág. 226 cit. en Margret Kraul op. cit., pág 107.

Por otra parte cabe preguntarse, con Gadamer ³⁷, si el rechazo de una teoría de la «Bildung» neohumanista en aras de una objetividad no nace de un anclaje en el dualismo de la subjetividad (y la voluntad) frente al objeto (y la «cosa en sí»).

e) La crítica tardorromántica. El irracionalismo de finales del XIX ataca acerbamente al sistema educativo alemán. Un documento característico de la época son las conferencias sobre el tema pronunciadas por Nietzsche en 1872 en Basilea ³⁸. Según los puntos de vista expuestos en éstas, hay dos tendencias nocivas y antinaturales que predominan en las escuelas. La primera consiste en extender la cultura; llevarla a ambientes cada vez más amplios. La otra persigue disminuirla, que abandone sus pretensiones de soberanía para ponerlas al servicio del Estado. A éstas han de oponerse la restricción y la concentración, tendencias que vencerán a las dominantes, pues la cultura es, por naturaleza, algo restringido ³⁹.

Los sistemas educativos imperantes, prosigue Nietzsche, tienen como cometido hacer muchos hombres corrientes y, por ende, felices que permitan el veloz desarrollo de las fuerzas de producción. Toda cultura no rápida es tachada

³⁷ Gadamer, Hans-Georg, Kleine Schriften, Stuttgart, J.C.B. Mohr, Tomo I, pág.63.

³⁸ Nietzsche, Friedrich, Sobre el porvenir de nuestras escuelas (1872), Trad. Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 1977.

³⁹ ibid., pág. 29.

de narcisismo ⁴⁰.

Para combatir la degeneración cultural, Nietzsche propone una educación basada en la retórica. Esta sería un instrumento útil para realzar la forma lingüística que se hallaba en estado de gran deterioro en los institutos ⁴¹. Por aquella época se había instaurado un sistema en el que los alumnos de bachillerato estaban obligados a culminar sus estudios con una composición personal ⁴². Esta era para el autor el mejor caldo de cultivo del diletantismo y la vanidad personal. Hacer creer al joven inmediatamente capaz de crear conducía a la pérdida de la cultura. La auténtica educación había de ser jerárquica y disciplinada y partidaria de la naturaleza aristocrática del espíritu. Debía crear las condiciones para el favorecimiento del desarrollo del genio, o para el contacto con éste. Cultura para todos es barbarie. Las propuestas para la democratización de la escuela corrompen la cultura ⁴³.

⁴⁰ ibid., pág.34.

⁴¹ "¡Tomad en serio vuestra lengua! Quien no consiga sentir un deber sagrado en ese sentido no posee ni siquiera el germen del que pueda surgir una cultura superior." ibid., pág.72.

⁴² A pesar de los afanes de Nietzsche, el sistema educativo de la Alemania unificada santifica cada vez más la composición personal. "El fundamento de nuestros institutos de bachillerato debe ser la asignatura de lengua alemana; pues tenemos que educar a jóvenes miembros de la nación alemana no a griegos ni a romanos. La redacción alemana debe ser el eje sobre el que todo gire.", Kaiser Guillermo II, op. cit. en Margret Kraul, op. cit., pág. 101.

⁴³ "tienden a destruir la ordenanza más sagrada del reino del intelecto, es decir, la sujeción de la masa, su obediencia sumisa, su instinto de fidelidad al servir bajo el cetro del genio". Nietzsche, Friedrich, op. cit., pág.104.

Este rechazo de la dimensión social de la formación por parte de Nietzsche es una propuesta peligrosa. No puede haber formación fuera de la sociedad. La formación personal no puede consistir en un realce de la pura particularidad. La verdad y la propiedad de una formación se deciden en la medida en que tienen valor en ella puntos de vista objetivos y comúnmente humanos. En su sentido autoformativo, «Bildung» no consiste en una aventura de la razón autónoma pero finita. No tiene nada que ver con el aislamiento. Consiste en una tarea dotada de necesidad y es así apta para convertirse en una categoría pedagógica. Que el formado es un ser individual no debe hacer perder de vista que el proceso formativo no atiende en él a su particularidad sino a un conocimiento y a un ser generales.

Según el irracionalismo la propuesta de «Bildung» es vacía y excesivamente general. Tiene como modelo al filólogo, al erudito, al periodista, etc. A todo aquél capaz de participar en todas las conversaciones. Sin embargo, si se sigue aspirando a una universalidad del saber hay que preguntarse si una formación de cuño exclusivamente individual, y que quizá se apoye en un suicida solipsismo, es deseable en nuestra época.

f); Qué Auschwitz no vuelva a repetirse! "La más indispensable exigencia de la educación es que Auschwitz

no vuelva a existir" ⁴⁴. De esta manera comenzaba Adorno una alocución realizada en la Radio de Hesse el 18 de Abril de 1966. Este lema, tan en consonancia con el espíritu de la «reconstrucción» ⁴⁵, no necesita según Adorno ser fundamentado, hacerlo tendría algo de monstruoso ⁴⁶. El que fueran planificadamente asesinados millones de personas no es un bizarro hecho que aparece como fenómeno aislado en un época de progreso e ilustración. Se trata de una tendencia propia de la sociedad como lo demuestran el genocidio de los armenios por parte de los turcos en la 1ª Guerra Mundial o el lanzamiento de las bombas atómicas ⁴⁷.

Las posibilidades de modificar las condiciones objetivas políticas y sociales que dan lugar a estos acontecimientos están, según Adorno, limitadas al máximo. Por ello los intentos de evitar estas repeticiones están ceñidos a lo subjetivo. Se trata, por lo tanto, de saber qué mecanismos dan lugar a que el hombre se comporte de esta forma y a combatirlos ⁴⁸. Adorno hace suya la tesis de Freud acerca del malestar en la cultura. El hombre tiende a sentir claustrofobia en el mundo administrado

⁴⁴ Adorno, Theodor W., "Erziehung nach Auschwitz", (1966), en Heinz Joachim Heydorn, op. cit., pág.111.

⁴⁵ «Die Wiederaufbau»: es decir el periodo que se inicia en 1945 con la postguerra y que da pie al «milagro económico alemán» y a la época contemporánea.

⁴⁶ ibid., pág.111.

⁴⁷ ibid., pág. 112.

⁴⁸ ibid., pág.112.

cuanto más espesa es la red que le rodea más quiere salir de ella y más difícil le resulta. Esta impotencia aumenta su ira contra la civilización y tiende a agredir al socialmente más débil y por ende más feliz ⁴⁹. Para combatir esta tendencia la educación se ha de llevar a cabo en dos niveles: el del clima general ilustrado que no favorezca ese estado de cosas y el de la primera infancia ⁵⁰. La superación del abismo campo-ciudad, la desbarbarización del campo, ha de ser objetivo primordial ⁵¹.

¿A qué nuevos tipos de personalidad ha dado lugar Auschwitz?, se pregunta Adorno. Por una parte a individuos ciegamente identificados con la masa, por otra a manipuladores ⁵². El carácter manipulador se caracteriza por la carencia de emoción por la imposibilidad de tener experiencias inmediatas y por un sobrevalorado realismo ⁵³. Estas características que sólo aparecían en los

⁴⁹ ibid. pág.113.

⁵⁰ "Si los caracteres,... que en la vida posterior permiten las ignominias se fraguan en la infancia, la educación ha de concentrarse en la niñez", ibid., pág.113.

⁵¹ Para lograrlo Adorno propone planes que se acercan a los de reeducación autoritaria contra los que aparentemente se enfrenta. Adorno aboga por la planificación de programas de televisión para provocar un estado de conciencia específico y que grupos educativos vayan al campo para rellenar los huecos más amenazadores. cf., ibid., pág.116.

⁵² ibid., pág.116.

⁵³ Por ello hay que luchar contra todas las prácticas y costumbres en las que se fomente la agresión de unos hombres contra otros. Es necesario desterrar la educación por la dureza para la disciplina. Según la cual quien es duro consigo mismo se gana el derecho a ser duro con los demás, ibid. pp. 117-118.

manipuladores y propagandistas nazis están totalmente extendidas en la sociedad de nuestros días ⁵⁴. Esta frialdad imperante se puede combatir dando calor a los niños, no se trata de predicar el amor, sino de crear las condiciones para que la frialdad no se reproduzca ⁵⁵. El que existan asesinos de escritorio difícilmente puede ser combatido por la educación pero sí el que existan ejecutores inmediatos: sicarios ⁵⁶.

Esta sinopsis, premeditadamente larga, de la alocución de Adorno me permitirá ir expresando mi acuerdo y mi desacuerdo con cada uno de sus puntos de vista. Lo primero que resulta llamativo es cómo, para tratar una cuestión de repercusiones político-sociales muy profundas, se remite a la enseñanza. Nos encontramos con un vicio propio del pensamiento alemán, especialmente agudizado con Humboldt: el pedagogismo. La traducción de las soluciones políticas a planes pedagógicos es una constante en este área cultural. Recuérdese a Schiller que, desalentado por los resultados de la Revolución francesa, proponía una «educación estética» previa a cualquier reforma social. Pero, más allá de este caso concreto, la historia de Alemania se puede escribir como la historia de sus sistemas educativos. Todo giro político se ha materializado antes que nada en cambios en el modelo de enseñanza. E incluso se puede observar una tendencia general en las sucesiones

⁵⁴ ibid. pág.118.

⁵⁵ ibid., pág. 121.

⁵⁶ ibid. pág.123.

de un sistema educativo a otro. A etapas reeducativas tales como la del Imperio o la del Nacionalsocialismo les seguían etapas restauracionistas como la República de Weimar o la Reconstrucción. Por otra parte el pedagogismo de Adorno no va acompañado de una experiencia y un interés reales en materia educativa. De ahí que llegue a rozar el ridículo cuando propone planes concretos para «desbarbarizar» el campo (cf. supra).

Los intentos de Adorno por reconducir la discusión sobre Auschwitz a una cuestión antropológica, no puede hacer olvidar que se trata de un hecho específico con unas características determinadas. Los nazis instrumentalizaron la crisis económica, las repercusiones del Tratado de Versalles, las tendencias antidemócratas de la burguesía que no se sentía representada por Weimar y el extremismo político, que impidió consensos, para llegar al poder. La falta de vocación de un pueblo, al que se había minado su cultura política con la ayuda de **despotismos pedagógicos**, le hizo apto para un sistema de reeducación brutal. Contra la concepción apolítica de la historia en la República de Weimar, los nacionalsocialistas identifican los intereses de escuela y pedagogía con los de pueblo y raza. La glorificación del progreso técnico e industrial, expresados en lo pedagógico, es compensada por una liberación de instintos agresivos manifestada en la moral guerrera y la persecución racial ⁵⁷. Desgraciadamente el

⁵⁷ En este aspecto coincido plenamente con Adorno así como con el desarrollo de este punto de vista realizado por Hanna Arendt en su teoría sobre los orígenes del totalitarismo.

nacionalsocialismo ha sido el sistema político alemán que más efectivamente ha logrado combinar planes pedagógicos y praxis política. El nazismo lleva a cabo con éxito el programa nacionalista, tecnológico y belicista que se había gestado en la época imperial. Si en todos los despotismos pedagógicos sucesivos que sufrió el pueblo alemán había un componente de sacrificio por «el todo», en el nacionalsocialismo hay también una conminación a realizar actos inhumanos al servicio del todo.

La lucha contra la educación autoritaria que ha tenido lugar en Alemania a partir del 45 ha pecado de voluntarista. Para empezar me parece tremendamente falaz que algunos de sus precursores, como Adorno en esta alocución, escépticos de poder influir en la esfera político-social, concentren sus energías en el individuo. Adorno nos propone dar calor a los niños para cortar de raíz la frialdad tecnocrática de las personalidades manipuladoras imperantes en el capitalismo tardío. Esta propuesta coincide con los angélicos y bienintencionados programas educativos de la época. Una de sus creencias dominantes es que creando en la escuela espacios lúdicos y recreando el neohumanismo humboldtiano de autodeterminación, atemporalidad e individualismo se podía cortar las alas a un resurgimiento de Auschwitz. Sin embargo pensar que un esfuerzo exclusivamente centrado en la escuela puede producir efectos político-sociales significativos es sumamente ingenuo. Mientras que la maquinaria de la sociedad capitalista siga produciendo cada

vez con mayor brutal eficacia espíritus manipuladores, el camino hacia la barbarie seguirá expedito ⁵⁸. Por otra parte es dudoso que el modelo actual de enseñanza en Alemania, apuntalado en el estado del bienestar de los sesenta, sea sostenible en una época de profunda crisis económica agudizada por el actual proceso de reunificación. También es preciso señalar que esta escuela neohumboldtiana con su ensalzamiento de lo individual, intemporal e incondicionalmente considerado, ha aniquilado toda cultura del recuerdo ⁵⁹. Situación especialmente peligrosa en este momento en que gran parte de la población alemana carece de una conciencia apta para la asimilación del «shock histórico» que está experimentando.

g) Por una autocrítica de la teoría de la «Bildung». La exposición de las respuestas reactivas a la estructura básica permite comprobar que éstas resultan

⁵⁸ El dominio del espíritu manipulador en la vida social moderna ha llevado a una identificación cutánea con éste que hace impensable la crítica. Hoy en día se asiste a una situación paradójica: a medida que se hace más necesaria una crítica social, esta se produce cada vez menos. La conciencia se ve sojuzgada, si no liquidada, por el imperio de los «mass-media».

⁵⁹ De mis contactos con jóvenes alemanes siempre me ha llamado la atención la falta generalizada de conciencia histórica, así como la miopía para el análisis de las situaciones políticas concretas. El tratamiento, incondicionado y dogmático, de problemas como el ecologismo por parte de gran parte de la juventud alemana olvida en muchas ocasiones cuestiones estructurales básicas (¿qué pasaría con los trabajadores de la Cuenca del Ruhr de llevarse a cabo muchas de las propuestas de los verdes?). Todo ello revela una enorme insensibilidad hacia la realidad social nacida del redivivo individualismo neohumboldtiano.

insatisfactorias y sesgadas. La formación no debe consistir en ahorrar y rectificar al hombre para adaptarlo a la lucha por la supervivencia. Tampoco puede limitarse a propugnar un aislacionismo que abrigue el culto al genio. La capacidad del hombre de ser formado no debe dar lugar a un proceso de fabricación positivista. La formación se ha de llevar a cabo en el lenguaje, pero partiendo del objeto y no del sujeto, al contrario de los tardorrománticos.

Una relectura de la teoría neohumanista de la «Bildung» puede solventar muchas de sus contradicciones. Renunciando a cimentar la idea de formación en la metafísica de lo individual, el panorama puede cambiar radicalmente. Si se realiza dicha fundamentación en el descubrimiento kantiano del carácter activo del espíritu, del carácter inteligible de la verdad y del primado de la razón práctica, la formación puede convertirse en acto libre en lugar de entelequia, en producto de la acción en lugar de proceso⁶⁰. Como dice Lichtenstein "en idea en lugar de fuerza"⁶¹.

Es clave, en una relectura de la «Bildung», la división tajante establecida por Kant entre razón especulativa y razón práctica. Mientras que los juicios de la primera sólo

⁶⁰ Hay que recalcar la diferente interpretación de la formación entendida por una parte como proyecto, por otra como proceso. La primera sería producto contingente del ejercicio de la razón práctica, la segunda sería resultado de un desarrollo organológico y estaría asegurada por el despliegue de las fuerzas del universo.

⁶¹ Lichtenstein, Ernst, Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1966, pág.26

tienen sentido en relación a la experiencia posible, en la segunda la experiencia no tiene tanto valor, pues no sirve ni para negar ni para fundar sus juicios. Lo mismo que la moral (que consiste en principios) no puede estar fundada en la antropología (que recoge una serie de hechos), una teoría de la formación no puede estar fundada en la experiencia. Una teoría de la formación necesita de un concepto previo de hombre, para que, a partir de éste, se pueda discernir lo que es significativo de lo que no lo es. La propuesta positivista que se entiende como funcional adiestramiento de fuerzas sin que haya contenidos específicos es inviable. El mundo objetivo no es algo externo al hombre sino mediado por el lenguaje.

Desde este punto de vista una formación en la que el autoconocimiento sea punto de arranque no tiene por qué derivar en un solipsismo. Esta idea es adelantada por Kant "la conciencia de mí mismo en la representación del Yo no es algo observable, sino sólo una representación intelectual de la actividad autónoma de un sujeto pensante"⁶². Si el pensamiento de sí mismo se manifiesta en la razón teórica como autonomía, en la razón práctica lo hace como libertad. Esta se apoya en la idea de una voluntad pura, no en acciones y condiciones particulares de la acción humana ⁶³. De esta manera al autoconocimiento le

⁶² Kant, Immanuel, Crítica de la razón pura, en op. cit., pág.249.

⁶³ "Pues la metafísica de las costumbres debe analizar la idea y los principios de una posible voluntad libre no el funcionamiento y las condiciones de la volición humana, que se agotan en la psicología" idem, Fundamentación de la metafísica

queda esclarecido que su auténtico objeto es la validez universal de la acción, no su peculiaridad.

Esta noción de autoconocimiento entronca con la visión de la antropología que tiene Hegel. Para éste, dicha disciplina es punto intermedio entre filosofía natural y filosofía del espíritu. La antropología no tiene nada que ver con un discurso desmembrado sobre el hombre que tenga al alma como entidad desgajada del todo del conocimiento y al espíritu como conjunto de fuerzas ⁶⁴. No hay limitación ni finitud del individuo. Naturaleza y espíritu son opuestos contrarios. Son mutuamente negaciones concretas entre sí y por eso posibilita una al otro y viceversa. La antropología estudia los pasos intermedios del conocimiento marcados por la constitución de la subjetividad. En la naturaleza, el alma animal comprende su individualidad en su oposición a los demás miembros de su género. Igualmente comprueba por la edad la oposición en sí misma. En última instancia el alma siente la coexistencia con un espíritu al que ve actuando dentro de sí. Se trata de un alma que siente, de una individualidad interna no natural. Aquí Hegel para expresar ese sentir se sirve del verbo "fühlen" en contraste a "empfinden", que tendría más que ver con la sensación inmediata. La culminación de la antropología tiene lugar cuando el alma,

de las costumbres, Trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1973, pág. 21.

⁶⁴ Hegel se apartaría de las teorías del espíritu del siglo XVIII basadas fundamentalmente en el pietismo.

en calidad de espíritu, se libera del cuerpo. Esta liberación no supone desgajamiento: en la corporeidad el alma tiene su forma libre en la que siente y se siente a sí misma. El mundo deja de ser una exterioridad a representar que queda configurada simbólicamente por el alma. Agotada la tarea de la antropología, puede comenzar la fenomenología.

La «Bildung» no tiene por qué estar reñida con la objetividad. Para ello es previamente necesario que deje de entenderse a ésta última como un utillaje instrumental. La objetividad («Sachlichkeit») debe consistir en un talante ético («Sittlichkeit») que no se agote en una pura particularidad, sino que se sustente en la validez universal de sus acciones.

h) «Bildung» como fundamento de la pedagogía. Desde una visión poco matizada se puede estimar que la unidad de antropología y pedagogía es inmanente a la filosofía. Sin embargo se trata de un hecho históricamente condicionado por el proceso de la modernidad. Según Pleines este proceso es inaugurado por: la conversión operada en Descartes de la verdad («aletheia») en certeza («certitudo»), el giro copernicano de la razón, y la transformación hegeliana de la reflexión subjetiva en una filosofía del espíritu absoluto ⁶⁵. Las corrientes funcionalistas de la pedagogía

⁶⁵ Pleines, Jürgen-Eckhard, Bildung. Grundlegung und Kritik eines pädagogischen Begriffs, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1971, pág. 41.

actual piensan que todo el bagaje teórico puesto en juego por este proceso es totalmente ajeno a una pedagogía que intenta convertirse en ciencia. Sin embargo ninguna ciencia llega a tal condición sin una condición teórica clara que permita discernir qué hechos empíricamente registrables son relevantes para aquella y cuáles no. No ha habido ningún momento de la historia de la filosofía que haya puesto de más relevancia el papel central de la reflexión sobre lo humano que la teoría neohumanista de la «Bildung». Es por ello por lo que su legado no debe ser echado en olvido. Es necesario tener a la vista una imagen del hombre para que la educación obtenga una representación previa de a dónde quiere ir. Esa imagen ha de ser entendida orientativamente, como concepto clave, no como meta. Se trata del «a priori» cosmovisivo que permite a la pedagogía constituirse en ciencia humana ⁶⁶.

Estimo que no puede formularse un modelo pedagógico coherente ignorando el concepto de «Bildung» tal y como lo formularon los neohumanistas ⁶⁷. Una escuela basada en un

⁶⁶ Y más ampliamente en fenómeno cultural. "La iconicidad, la producción de imágenes, resultaría una característica indisociable del modo en el que los seres humanos viven su vida como cultura, como un universo de sentidos plasmado en representaciones perdurables", Jiménez, José, Imágenes del hombre, Madrid Tecnos, 1987, pág. 318.

⁶⁷ Según Böhm lo decisivo para la coherencia de un modelo pedagógico es la consideración de la educación como «praxis»: una acción responsable, libre e intersubjetiva, y no como mera «poiesis»: un trabajo productivo y objetual. La primera es evaluable internamente, la segunda pretende ser un resultado medible. Esta última entiende al hombre como obra de la educación: producto de una labor profesional y científica. Aquella considera al hombre obra de sí mismo: obra no acabada cuya realización tiene lugar en toda la vida. Cf. Böhm, Winfried, Theorie und Praxis, Würzburg, Königstein und Neumann, 1985, pp.

modelo rousseauniano de educación ⁶⁸ que lo fía todo a la bondad absoluta del individuo frente a la páfida sociedad es totalmente inviable. Por su parte una escuela pragmatista-positivista, entendida como lugar en el que se imparten conocimientos y se estima al individuo sólo en cuanto potencial engranaje, es tan viable como indeseable. La corriente rousseauniana-naturalista de educación peca por defecto: reduce ésta a jardinería, a favorecer el desarrollo organológico de un individuo per-se bueno. Este pseudomodelo confiere a la psicología introspectiva la capacidad de discernir qué son leyes naturales de conducta de las que no lo son. Conforme a ello, postula una liberación del hombre sin tener en cuenta la diferencia entre el actuar por propia voluntad y el mero hacer. En resumidas cuentas, con su versión sentimental de una niñez virginal y pura, idolatra la subjetividad y sublima el egoísmo. La corriente positivista peca por exceso: le confiere al educador poderes de ingeniero diseñador de una cadena de montaje. Con una suerte de determinismo social, anula toda posibilidad de crítica, y más aún de análisis de todo el proceso humano-interactivo que tiene lugar en la educación. La absoluta mistificación de lo social llega al extremo de identificar legalidad y moralidad. La «Bildung» neohumanista entiende que la persona está dotada

74 ss.

⁶⁸Por ejemplo la antipedagogía de María Montessori que nos invitaba a ser educados por los niños. Estos nos muestran las leyes naturales de nuestro desarrollo, lo que permitiría detectar y eliminar las barreras que impiden nuestro normal desarrollo.

de una autonomía no exenta de leyes y que no consiste en una narcisista autocreación. Une **individualidad y generalidad social, libertad y necesidad**. Uniones que trazan el ideal al que asintóticamente debe tender la educación, si es que no quiere dejar de serlo.

Conclusiones.

"How many roads must a man walk down
before we can call him a man? (Robert
Zimmermann).

El destino del hombre necesita una ficción que le confiera una temática. Esa ficción se denomina (auto)conocimiento: creencia en una facultad que, interpretando lo circundante, lo instaura como «mundo» y como objeto susceptible de ubicación y segmentación comprensiva. A su vez la noción de un mundo construido y ordenado requiere postular la facultad discernidora que lo configuró. Por así decirlo, el proceso recorre un camino de ida y vuelta.

Toda temática que se precie de serlo ha de ser relatada, no sólo para subsistir como tal sino para difundirse y autojustificarse. Con este fin, adopta el manto de lo sagrado. La ficción de un conocimiento, que configura el mundo como unidad y se ve configurado como sí mismo al contraponerse a la totalidad de dicho mundo, es la ficción de las ficciones. Como tal exige la más sagrada de las vestiduras y el más noble y principal de los relatos. Este es ritual, recurrente y su experiencia de cumplimiento preceptivo para todos los hombres.

Pero la temática que dicha ficción ha establecido - la posición del hombre en el mundo- va dando lugar a nuevas temáticas que, con su aspiración a convertirse en relaciones fácticas, alejan la cuestión del centro. La

«posición-en» queda convertida en «oposición-frente-al mundo» con carta de realidad. La temática ficcional se hace base de lo cotidiano y el relato se devalúa, se trivializa y se envilece. Lo más pulsional y precario de la experiencia humana, antes oculto bajo la apariencia sacra, queda ahora de manifiesto. Esto no provoca un trauma, sino una obscena jovialidad que impele a relatar, más aún, a identificar relato y documento. Jovialidad motivada por pensar que el «sí-mismo» obtenido en un proceso configurativo y sintético es una realidad dada y fehaciente. Esta creencia en el control del destino a través de una instancia, el espíritu, capaz de desarrollo ilimitado, ha dado lugar a las más magníficas obras de la ciencia, el arte y el pensamiento; de hecho ha inventado la ciencia, el arte y el pensamiento como tales. Aunque también ha provocado la imposición, la arbitrariedad y el horror. En cada Weimar goethiano hay un Auschwitz en potencia.

Pero no es éste un alegato a favor de la nostalgia. No es lícito recuperar una experiencia ritualizada y autolimitada del hombre y el mundo, que, además, es irrecuperable. La conciencia de la modernidad avanzada debe saber que el hombre no cuenta más que con la potencial posibilidad de dejar encarnada en su experiencia una modesta y trivial novela. Debe saber también que la novela no es documento, que lo relatado en ella no consiste en una realidad patente y definitiva. No constituye, por así decirlo, un conjunto de experiencias protocolares y

empíricamente incontestables. Aunque tampoco se puede decir que el conjunto de acontecimientos relatados sea ficticio. No es ésta la mejor palabra para calificarlo, pues cabría entonces el impulso de tacharlo de irreal y considerarlo irrelevante. Con el uso de «ficcional» queda mucho mejor matizado el término, y se apunta también que quizá no haya nada más «real» que la ficción; que a toda visión subyace una mirada. E incluso dicho término puede interpretarse como una invitación a persistir en esa mirada.

Que la fatal contrapartida de la civilización sea la barbarie, no tiene por qué hacernos renegar de la facultad configuradora de formas a la que debe el hombre su mundo y su ser. Por otra parte, el efecto de la barbarie no puede suprimirse definitivamente, e incluso sería falaz y peligroso un estado de cosas que se autocalificara garante absoluto de la razón. Sin embargo dicho efecto sí que puede ser mitigado si nos damos cuenta del carácter ficcional, no sólo de las formas, sino de aquello a partir de lo que se constituyen. Considerados nuestro yo y nuestro mundo como un dinámico fluir de ficciones conscientes no caben fundamentalismos excluyentes, ni absolutismos, ni, por supuesto, soluciones definitivas.

No caeremos así en el error de Ahab en la persecución de Moby Dick. Intentando acabar con el mal, representado por la ballena blanca, el capitán se ve abocado a la locura, al desquiciamiento, al visionarismo y a la crueldad, en una palabra: al propio mal. No dejemos que la voluntad de alejar el mal del mundo instaure un proceso

mediante el que lo interioricemos. El mal, igual que la ballena blanca, no se deja atrapar sin atraparnos a su vez.

El estudio llevado a cabo para confeccionar este trabajo me ha permitido ver que la idea de formación («Bildung») no es sino una expresión de la dimensión fundamental de la razón. Esta es la dimensión configurativa que da lugar a entidades tales como el ser humano y sus instituciones («Bild» como forma) que la razón se impone por medio de ideales que ella misma produce («Bild» como imagen). Se ha considerado oportuno detectar e investigar las relaciones de la idea de «Bildung» con la actividad de relatar para acentuar que esta última no es un acto "libre" de un quimérico desinterés estético. Relatar abre un proceso de simbolización, recogida y transmisión de la experiencia. Todo relato - ya sea científico, político, legislativo, etc.- narra de una manera u otra el discurrir de la dimensión configuradora de formas.

El relato moderno, entendido como novela, es el momento de mayor intensidad de esta dimensión. La novela es el relato del relatar mismo: la plenitud de un momento que, en su despliegue, ha llegado a la mayor inconsciencia y alejamiento de su núcleo originario. En su propio movimiento, la razón ha olvidado que el individuo es una ficción instrumental que ella ha generado, y le ha conferido el carácter de realidad soberana.

Se ha puesto énfasis en el estudio de la cultura alemana porque ésta aporta una significativa muestra del proceso de la razón moderna. En la tradición autoformativa,

el individuo y sus supuestas naturaleza, imagen, potencialidades y metas obtienen el más alto grado de tematización teórica. Con la novela de formación, la historia individual no sólo se estima como materia de narración, sino principio poético «razón-de-ser» de la narrativa misma y, por extensión, del arte y de la vida.

La entidad otorgada al individuo, fruto de la autoconfianza de la razón en sus propias posibilidades, tiene una doble manifestación en Alemania. Por una parte se genera una cultura clásica de las ciencias y las artes, pero por otra, como contrapartida socialmente condicionada, se fragua un estado autoritario y una ideología reaccionaria y militarista que culmina en un plan eugenésico universal.

El autónomo discurrir de la razón puede degenerar en el horror si deviene creencia en el pleno e ilimitado desarrollo del individuo. El repaso de los avatares de la cultura alemana puede y debe proporcionar una anamnesis capaz de hacer consciente la confluencia de civilización y barbarie.

La modernidad plena da lugar a las mejores obras del espíritu humano y a sus peores monstruos por su confianza ilimitada en la razón. Una conciencia avanzada debe aceptar el carácter ficcional de la propia razón y asumirla como mentira necesaria para el sostenimiento (con)formativo del hombre y el mundo. De nosotros dependerá que caigamos en una sucesión hipnótica y fulgurante de visiones o que, con calma y distancia, sepamos que detrás de cada visión hay

una mirada.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

1.1. Principales novelas de formación.

Wolfram von Eschenbach: Parzival (1210 aprox.) ed. Dieter Kühn, Frankfurt, Insel, 1986.

Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: Der abentuerliche Simplicissimus Teutsch (1668), ed. Dieter Breuer, Frankfurt, Insel-Deutsche Klassiker Verlag, 1983 (Simplicius Simplicissimus, Trad. Manuel José Gonzáles, Madrid, Cátedra, 1986).

Christoph Martin Wieland: Geschichte des Agathon (1767), ed. Wolfgang Pross Munich, DTV, 1983.

Karl Philipp Moritz: Anton Reiser (1790), ed. Wolfgang Martens, Stuttgart, Reclam, 1972.

Johann Wolfgang von Goethe: Wilhelm Meister Lehrjahre (1796), en Werke. Hamburger Ausgabe, ed. de Erich Trunz, Tomo 7, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Adalbert Stifter: Der Nachsommer (1857), Frankfurt, Insel, 1982.

Gottfried Keller: Der grüne Heinrich (1855/1880), Frankfurt, Insel, 1978.

Thomas Mann: Der Zauberberg (1924), Frankfurt, Fischer, 1974 (ed. esp. La montaña mágica, Trad. de Mario Verdaguer, Barcelona, Plaza & Janés, 1983).

Franz Kafka: Der Verschollene (1927), Ed. crítica de Jost Schillenhait, Frankfurt, Fischer, 1983 (ed. esp. América, Trad. D. J. Vogelmann, Madrid, Alianza. 1971).

1,2. Otras novelas

Henry Fielding: The History of Tom Jones. A Foundling (1749), (Tom Jones trad. Ramón Moix, Barcelona Mateu, 1964).

Laurence Sterne: Life and Opinions of Tristram Shandy. Gentleman, (1760) (Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy, ed. Fernando Toldrá, trad. Jose Antonio López de Letona, Madrid, Cátedra, 1985).

1.3. Clásicos de la teoría de la formación («Bildung»).

Meister Eckhart: "Expositio Libri Genesis" y "Expositio Libri Sapientiae" (1314 aprox.), en M.E.. Die deutschen und lateinischen Werken, Tomo I, ed. de Karl Weisz, Stuttgart/Berlín, Aufträge der deutschen Forschungsgemeinschaft, 1936-1964.

- "Predigt 10, 13, 25, 28, 32 y 34" (1314-1326) en M.E.. Deutsche Predigten und Taktate, ed. Joseph Quint, Munich, Carl Hanser, 1963 (Tratados y sermones, trad. Ilse M.Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983).

Heinrich Seusse: "Ein Mensch muss entbildet werden", (1340 aprox.) en H.S.: Deutsche Schriften, Stuttgart, Württembergische Akademie für Kenntnis der Landesgeschichte, 1961.

Martin Lutero : "An der christlichen Adel ser deutschen Nation von der christlichen Standes Besserung" (1520), en Martin Luthers ausgewähle Schriften, Tomo 1º, Frankfurt, Insel, 1982 (en Escritos filosófico-políticos, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1986).

- "Von weltlichen Obrigkeit wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" 1523, en idem: Tomo 3º (trad. op. cit.

- "De servo arbitrio" (1524), en M.L. Werk.

Kritische Gesamtausgabe, Tomo XL, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1808-1977.

- "Die deutsche Bibel" (traducción) (1534) , en idem: tomo VII.

Teofrasto Paracelso: "Opus paraminarum" (1565), en T.P.: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, Munich, Humanitas, 1923-25.

Jacob Böhme: "Sex puncta Theosphica" (1620), en J.B.: Mysterium Pansophycum, Friburgo, Aurum, 1980.

Johann Amos Comenius: Pampaedia (1657), Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965.

Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie, (1714) (Monadologia, ed. didáctica y trad. de Hilari Arnau y Pere Montaner, Madrid, Alhambra, 1986).

Johann Nicolaus Tetens: Philosophische Versuche über die

menschliche Natur und ihre Entwicklung, (1777), Leipzig, M.G. Weyman, 1777.

Gotthelf Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780), en G.E.L. Sämtliche Schriften, ed, Karl Lachmann, Leipzig, Deutsches Verlagshaus Bong, 1897 ("La educación del género humano" en Escritos filosóficos y teológicos, ed. y trad. Agustín Andreu Rodrigo, Madrid, Editora Nacional, 1982).

Johann Friedrich Blumenbach: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte (1781), Gotinga, Johann Christian Dieterich, 1781.

Moses Menndelsohn: "Über die Frage: Was heisst aufklären?" (1783), en M.M. Gesammelte Schriften, Tomo 6.1. (Kleinere Schriften), Stuttgart, Friedrich Fromann, 1981.

Johann Gottfried Herder: "Über den Ursprung der Sprache" (1772), ed. de Ulrich Geier en J.G.H. Frühe Schriften, Frankfurt, Insel, 1985.

-Auch eine Philosophie der Geschichte ur Bildung des Menschen (1774), Frankfurt, Suhrkamp, 1967

-"Übers Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" (1778), en J.G.H. Sämtliche Werke, Tomo 13, ed. Bernhard Suphan, Berlín, Weidmann, 1877-1913.

-Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, (1787-1791), ed. Gerhard Schmidt, Darmstadt, Melzer, 1966

Immanuel Kant: "Beantwortung auf Die Frage 'Was heisst Aufklärung?" (1784), en Kants Werke. Akademie Textausgabe, Tomo VII, Berlín, Walter de Gruyter, 1968. pp.33-42.

-Kritik der Urteilskraft (1790) en Werke, Tomo V, Wiesbaden, Insel, 1960 (Crítica del Juicio, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977).

-"Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" en idem, Tomo X

-"Vorlesung über die Pädagogik" (1803) en I.K. Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihre Begründung, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1963.

Friedrich Schiller: "Über Anmut und Würde" (1793), en

Sämtliche Werke Schillers, ed. de Gerhard Fricke y Herbert Göpfert, Munich, Carl Hanser, 1975 (Sobre la gracia y la dignidad , trad. Juan Probst y Raimundo Lida, Barcelona, Icaria, 1985).

-"Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1795), ed. de Wolfgang Iser, Munich/Viena, Carl Hanser Verlag, 1975.

Wilhelm von Humboldt: "Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte" (1791) en W.v.H. Werke, Tomo 1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, pp.43-56.

"Theorie der Bildung des Menschen" (1791-94) en op. cit., pp.234-241.

Johan Wolfgang von Goethe: Dichtung und Wahrheit (1817), en H.A., Tomos 9 y 10.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del Espíritu, (1807) trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966).

-Wissenschaft der Logik, (1812-1816) (Ciencia de la lógica, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, 1968).

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: "Über die Religion. Reden an die Gebildeten und ihrer Verächtern" (1799), en Schleiermachers Werke, tomo IV, ed. Otto Braun, Aalen, Scientia Verlag, 1967.

-"Monologen" (1800), en idem.

-"Ethik" (1812-1813) en F.D.E. Schleiermacher Sämtliche Werke, ed. J.L. Jonas, IIIª Sección "Zur Philosophie", vol. 3, Berlin, Reimer, 1846.

-"Dialektik" (1818-1822), en idem. IIIª Sección, vol. 4.2.

2. OBRAS DE INFORMACION BIBLIOGRAFICA

AA.VV.: Reallexikon der deutschen Literatur, Berlin, Walter de Gruyter, 1958-1984.

Best, Otto F.: Handbuch literarischer Fachbegriffe, Frankfurt, Fischer, 1972.

Blinn, Hans Jürgen: Informationshandbuch deutscher Literaturwissenschaft, Frankfurt, Fischer, 1982.

- Böhm Winfried (ed.): Wörterbuch der Pädagogik, Stuttgart, Alfred Kröner, 1988.
- Drosowsky, Günther: Das Herkunftswörterbuch, Mannheim/Viena /Zürich, Duden, 1989.
- Ferrater Mora, José: Diccionario de Filosofía, Madrid, Alianza, 1979.
- Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig, Von S. Hirzel., 1860.
- Hinck, Walter (ed.): Textortenlehre-Gattungsgeschichte, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1977.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch, Berlin, Walter de Gruyter, 1967.
- Kossmann, Bernhard (comp.): Bibliographie der deutschen Sprach und Literatur Wissenschaft, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1953-1992.
- Kürschner, Joseph: Lexikon der sechs Weltsprachen, Berchtesgaden, Zimmer und Herzog, 1955.
- Wilpert, Gero von y Gühring, Adolf: Erstausgabe deutscher Dichtung. Eine Bibliographie zur deutschen Literatur 1600-1960, Stuttgart, Alfred Kröner, 1967.
- Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart, Alfred Kröner, 1979.

3. ESTUDIOS, ARTICULOS Y MONOGRAFIAS

- AA.VV.: Bibel von A bis Z. Wortkonkordanz zum Lutherbibel, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.
- Abrams, M.H.: El espejo y la lámpara, Trad. Melitón Bustamante, Barcelona, Barral, 1974.
- Adorno, Theodor Wiesengrund: "Erziehung nach Auschwitz" (1966) en Hans Joachim Heydorn (ed.): 1977 cfr. infra.
- Al-Mousa, N.: Self-cultivation as a literary theme. The German Bildungsroman and its French and English Counterparts, Tesis, Universidad de California, Los Angeles, 1984.
- Alt, Johannes: Grimmelshausen und der Simplicissimus, Munich, Beck, 1936.
- Altenhofer, Norbert: "Geschichtsphilosophie, Zeichenthema und Dramaturgie in der Erziehung des Menschengeschlechts", en

- Lessing Yearbook, Detroit/Munich, 1984, pp.25-36.
- Arbuckle, Nan:** Categories of the Self Concious Narration, Tesis, Universidad de Oklahoma, 1985.
- Argullol, Rafael:** El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo, Madrid, Taurus, 1982.
- Arias, Ricardo:** El concepto de destino en la literatura medieval española, Madrid, Insula, 1970.
- Armstrong, William Bruce:** Two Aspects of Work in 'Wilhelm Meisters Wanderjahre', Tesis, Universidad de Madison (Wisconsin), 1984.
- Arnold, Ludwig:** Stifters Nachsommer als Bildungsroman, Amsterdam, Sweets & Zeitlingen, 1968.
- Artola, Jose María:** "Cuestiones acerca del origen luterano de algunos problemas filosóficos modernos y contemporáneos", en AA.VV.: Martín Lutero 1483-1983, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1984, pp. 211-232.
- Asheim, Ivar:** Glaube und Erziehung bei Luther, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1961.
- Baake, Dieter:** Die 13- bis 18 jährigen. Einführung in die Probleme des Jugendsalters, Munich, Urban und Schwarzenberg, 1976.
- Bahr, Erhard (ed.):** Materialien zu Johann Wolfgang von Goethe Wilhelm Meister Lehrjahre, Stuttgart, Reclam, 1982.
- idem:** "Revolutionary Realism in Goethes Wanderjahre", en W.J.Lillyman (ed.): Goethe's Narrative Fiction, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1983.
- Baigent, Leigl, Lincoln:** The holy Blood and the holy Grail, Londres, Jonathan Cape, 1982.
- Bajtin, M.M.:** "La novela de educación y su importancia en la historia del realismo" en **idem:** Estética de la creación verbal, trad. de Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, 1982.
- Ballauff, Theodor:** Die Grundstruktur der Bildung, Weinheim, Julius Beltz, 1952.
- idem:** Pädagogik, Friburgo/Munich, Karl Alber, 1969.
- Barner, Wilfried:** "Geheime Lenkung. Zur Turmgesellschaft in Goethes Wilhelm Meister" en W.J. Lillyman: op. cit.
- idem:** "Die Verschiedenheit unserer Naturen. Zu Goethes und

- Schiller Briefwechsel über 'Wilhelm Meister Lehrjahre' en W. Barner, E. Lämmert, N. Oellens (eds.): Unserer Commercium, Stuttgart, Cotta, 1984, pp.397-404.
- Barth, Karl: "Schleiermacher" en idem: Die Theologie und die Kirche, Munich, Kaiser, 1928
- Baur, Ernst: Johann Gottfried Herder, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
- Becker, Eva D.: Der deutsche Roman um 1780, Stuttgart, Metzler, 1964.
- Beddow, Michael: The Fiction on Humanity. Studies in the Bildungsroman from Wieland to Thomas Mann, Cambridge, C. University Press, 1982.
- Begemann, Christian: Furcht und Angst im Prozess der Aufklärung, Frankfurt, Athenäum, 1987.
- Behler, Ernst: "Wilhelm Meister Lehrjahre and the Poetic Unity of the Novel in Early German Romanticism" en W.J. Lillyman: op. cit.
- Benjamin, Walter: "Schicksal und Gemüt" en Gesammelte Schriften, Tomo II.1, Frankfurt, Suhrkamp, 1966 (1^a ed., 1919).
- idem: "Goethes Wahlverwandschaften" en W.B.: op.cit., Tomo I.1 (1^a ed., 1923).
- Berchem, Theodor: "Universalität oder Spezialisierung- welche Ausprägung soll unser Bildungssystem erhalten?", en Bernfried Schlerath (ed.): cfr. infra.
- Berger, Albert: Ästhetik und Bildungsroman, Viena, Baumüller, 1977.
- Berger, Berta: Der moderne Dutsche Bildungsroman, Berna, Haupt, 1942.
- Berghahn, Klaus: Am Beispiel Wilhelm Meister. Einführung in die Wissenschaftsgeschichte der Germanistik, Königstein, Athenäum, 1980.
- idem: "Ästhetische Reflexion als Utopie der Ästhetik" en Wilhelm Vosskamp (ed.): Utopieforschung, Tomo II, Stuttgart, Metler, 1982.
- Berglar, Peter: Wilhelm von Humboldt, Hamburgo , Rowohlt, 1970.

- Blanckenburg, Christian Friedrich von:** Versuch über den Roman (1774), Edición de Eberhard Lämmert, Stuttgart, 1965.
- Blass, Josef Leonard:** Modelle pädagogischer Theorie-bildung, Stuttgart, Kohlhammer, 1978.
- Blesin, Stefan:** Die Romane Goethes, Königstein, Athenäum, 1979.
- Böhm, Winfried:** Theorie und Praxis, Würzburg, Königstein und Neumann, 1985.
- idem:** "Theorie der Bildung" en Winfried Böhm, Martin Lindauer (eds.): Nicht Vielwissen sättigt die Seele, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.
- Bollnow, Otto Friedrich:** "Vorbetrachtung zum Verständnis der Bildungsidee in Goethes Wilhelm Meister" en Die Sammlung, X, 1955, pp.456-469.
- Bolten, Jürgen (ed.):** Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung (Materialien), Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- Borcherdt, Hans Heinrich:** Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland, Leipzig, J.J. Weber, 1926.
- idem:** "Der deutsche Bildungsroman" en Von deutscher Art in Sprache und Dichtung, Tomo 5, Stuttgart/Berlin, W.Kohlhammer, 1941, pp. 1-55.
- idem:** Der Roman der Goethezeit, Urach/Stuttgart, Port, 1949
- idem:** "Bildungsroman" en Reallexikon der deutschen Literatur, Tomo 1, Berlin, Walter de Gruyten 1958.
- Börner, Peter:** Goethe, Hamburgo, Rowohlt, 1964.
- Brael, Helmut:** Graalsuche und Adelsheil. Studien zu Wolframs Parzival, Heidelberg, Seydelmann, 1983.
- Braunek, Manfred:** Wolfram von Eschenbach Parzival. Texte und Materialien zur Interpretation, Bamberg, Büchner, 1981.
- Brecht, Martin:** "«Gott hat uns die Druckerei dazu geschenkt, um hauptsächlich den Papst zu unterdrücken", Luther als Buchdrucker" en Börsenblatt, Frankfurt, nº 39, 1983, pp.597-599.
- Breuninger, Andreas:** "Zu Platos Phaidon (228-270) und Goethes W.M.L. (Buch II, Kap.4)" en Euphorion, Tomo 80, Heidelberg, 1986, pp. 319-325.
- Bruford, W.H.:** The German Tradition of Self-Cultivation

- 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann, Londres/ Nueva York, Cambridge University Press, 1975.
- Buckley, James Hamilton:** Season of Youth. The Bildungsroman from Dickens to Golding, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1974.
- Bumke, Joachim:** Wolfram von Eschenbach, Stuttgart, Metzler, 1964.
- Burt, Raymond Lee:** The Pietist Autobiography and Goethes Lehrjahre an Examination of the emergence of the German Bildungsroman, Tesis, University of California, Los Angeles, 1985.
- Buschinger, Philippe:** Die Arbeit in Goethes Wilhelm Meister, Stuttgart, Hans Dieter Heinz, 1985.
- Carbonell, Yves:** "Grimmelshausen Simplicius Simplicissimus oder die Auseinandersetzung zwischen Individuum und Volk" en idem: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert, Wiesbaden, Tannenber, 1985, pp.281-292.
- Cassirer, Ernst:** Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1925.
- idem: Filosofía de la Ilustración, Trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- idem: Antropología filosófica, Trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Christadler, Martin:** "Schock der Erfahrung. G's W.M. in der amerikanischen Romantik", en Dieter Kimpel, Jörg Pompetsch: Allerhand Goethe, en Frankfurt, Berna, Nueva York, Lang, 1985.
- Conrady, Karl Otto:** Goethe. Leben und Werk, Frankfurt, Fischer, 1988
- Curtius, Ernst Robert:** Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Berna, Francke, 1948 (Literatura medieval y Edad Media latina, trad. por Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1955).
- idem: "Goethe als Kritiker" en Kritische Essays zur europäischen Literatur, Berna, Francke, 1954 (Ensayos críticos acerca de la literatura europea, trad. por Eduardo

- Valentí, Barcelona, Seix Barral, 1959)
- idem: "Goethe als Beamter" en idem: op.cit., 1954
- idem: "Goethe, Züge seiner Welt" en idem: op.cit., 1954
- Dallapiazza, Michael: "Hässlichkeit und Individualität. Ansätze zur Überwindung der Idealität des Schönen in Wolframs Parzival" en Deutsche Vierteljahrschrift zur literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, nº 59, Stuttgart, 1985, pp.400-421.
- Daly, Peter M.: "Simplicissimus Teutsch-doch ein Bildungsroman? Zur Kontroverse der Gattungsbestimmung von Grimmelshausen Roman" en Kontroversen, Tomo 7, 1986, pp.159-164.
- Danzel, Theodor Wilhelm: Zur Literatur und Philosophie der Goethezeit, Stuttgart, J.B. Metzlersche und Carl Ernst Poeschel, 1962.
- David, Claude: "Goethes Wanderjahre als symbolische Dichtung" en idem: Ordnung des Kunstwerks, Gotingam Vadenhoeck und Rupprecht, 1982.
- Degering, Thomas: "Folge stumm": Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahre, Tesis, Marburgo, 1982
- idem: Das Elend der Entsagung: Goethes W.M.W., Bonn, Bouvier, 1982.
- Denkler, Horst: Romane und Erzählungen der bürgerlichen Realismus, Stuttgart, Reclam, 1980
- Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig, Teubner, 1906 (Vida y poesía, trad. de Wenceslao Roces, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1945)
- idem: Leben Schleiermachers, Berlin, Walter de Gruyten, 1870.
- Dobbek, Wilhelm: J.G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und Persönlichkeit, Braunschweig, Georg Westermann, 1949
- Döblin, Alfred: Aufsätze zur Literatur, Olten/Friburgo, Walter Verlag, 1963
- Dohmen, Günther: Die Bedeutung des "poetischen Bildungstriebes für das Selbstverständnis Goethes, Heidelberg, Hahn und Thiel, 1952.
- Douglas, Mary: Purity and Danger, An Analysis of Concepts of

- Pollution and Taboo, Londres, Routledge and Keegan Paul, 1966 (Pureza y peligro, trad. de Edison Simons Madrid, Siglo XXI, 1973)
- idem: Natural Symbols- Explorations on Cosmology, Londres, Greenwood, 1970 (Símbolos naturales trad. de Carmen Criado, Madrid, Alianza, 1978)
- Dumezil, Georges**: Les dieux des Indo-Europeéns, París, Presses Universitaires de France, 1952 (Los dioses de los indoeuropeos, trad. María de los Angeles Hernández, Barcelona, Seix Barral, 1971).
- idem: Du Mythe au roman, París, Presse Universitaires de France, 1970 (Del mito a la novela, México, Fondo de Cultura económica, 1973).
- idem: Mito y epopeya, Trad. Eugenio Trias, Barcelona, Seix Barral, 1977.
- Durkheim, Emile**: De la división del trabajo social, Buenos Aires, Schapire, 1967.
- idem: El suicidio, México, U.N.A.M., 1974.
- Düsing, Wolfgang**: Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Text, Materialien, Kommentar, Munich/Viena, Carl Hanser, 1981.
- idem: "Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität" en **Jürgen Bolten (ed.)**: op. cit., pp.111-146.
- Eberhard, Engelbert**: "Das Schicksal als poetische Idee bei Homer", en Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Tomo XIII, vol I, Würzburg, 1923.
- Egerding, Michael**: Gott bekennen. Struktur der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart, Frankfurt/ Berna, Lang, 1984.
- Eibl, Hans**: "Lessings Erziehung des Menschengeschlechts" en Metaphysik und Geschichte, Viena, Carl Hanser, 1913.
- Eicher, Peter (ed.)**: Neue Summe Theologie, Friburgo/ Basilea/ Viena, Herder, 1988.
- Eigler, Friedericke**: "Wer hat Wilhelm Schüller zum Wilhelm Meister gebildet?..." en Goethe Yearbook, 3, 1986, pp.93/119.
- Erikson, E.H.**: Identity and the Life cycle, Londres/Nueva

- York, Norton, 1959.
- idem:** The Life-cycle completed, Londres/ Nueva York, Norton, 1982.
- idem:** Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982
- Eroms, Hans Werner:** "Textforman und Sprachhaltung in Goethes Wilhelm Meister" en Hans Werner Eroms y Harmut Lufthütte (eds.): Vielfalt der Perspektiven, Passau, Passavia Universitätsverlag, 1984.
- Eyselein, Heinrich:** Novalis' Gedanken zum Bildung des Menschen, Erlangen, Klaus Weppler, 1930.
- Evans-Pritchard, E.E.:** Los nuer, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Falk, Walter:** "Der Graal, die Sünde und die Gnade" en **idem:** Die Entdeckung der potentialgeschichtlichen Ordnung, Berna/ Frankfurt/ Nueva York, Lang, 1985
- Forell, George W.:** "Luther and Culture" en Lutherjahrbuch, n° 52 Gotinga, 1985, pp.152-163.
- Forstreuter, Kurt:** "Die deutsche Icherzählung. Eine Studie zu ihrer Geschichte und Technik", en Germanische Studien, n°33, Berlin, 1924, pp. 1-67.
- Franz, Marie-Louise von:** "Der Individuationsprozess", en Carl Gustav Jung: Der Mensch und seine Symbole, Olten/ Friburgo de Brisgovia, Walter Verlag, 1968.
- Freud, Sigmund:** S.F. Gesammelte Werke (Tomos: IX "Totem und Tabu", XIV "Das Unbehagen in der Kultur" y XV "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse"), Londres, Imago Publishing, 1948.
- Gadamer, Hans Georg:** "Bildung" en Wahrheit und Methode, Tubinga, J.C.B.Mohr, 1960, pp. 7-16.
- Gamm, Hans Joachim:** "Sprachspiel und Bildungsprozess bei Goethe" en Helmut Böhme, H.J.Gamm (eds.): Johann Wolfgang von Goethe, Versuch einer Annäherung, Darmstadt, Lehndruckerei, 1984.
- García Gual, Carlos:** Origenes de la novela. Madrid, Istmo, 1972.
- idem:** Primeras novelas europeas, Madrid, Istmo, 1988.
- Gauss, Julia:** "Entsagung, Bildung und Freiheit" y "Der Weg von Linné zu Kant" en **idem:** Goethe-Studien, Gotinga,

- Vandenhoeck und Rupprecht, 1961.
- Gelley, Alexander:** "Frame, instance, dialogue. Narrative structures in the Wanderjahre", Ulrich Goebel (ed.), Johann Wolfgang von Goethe, Lubbock (Texas), Texas Tech. Press, 1984, pp.61-78.
- Gennep, Arnold van:** Les rites de passage, París, Emile Nourry, 1909 (Los ritos de paso, trad. Juan Aranzandazi, Madid, Taurus, 1986).
- Gerhard, Melitta:** "Der deutsche Entwicklungsroman bis zu Goethes 'Wilhelm Meister'" en DVJS, Tomo 9, Halle/ Saale, Max Niemeyer, 1926, pp.1-175.
- Gerner, Helmut:** The German Novel of education 1792-1805. A complete Bibliography and Analysis, Berna, Lang, 1968
- Gielle, Klaus F. (ed.):** Goethes Wilhelm Meister, Königstein, Athenäum, 1979.
- Gluckman, Max:** Política, derecho y ritual en la sociedad tribal, Trad. Jose Luis Vélez y Teodoro Nieto, Madrid, Akal, 1978.
- Glunz, Hans:** Literaturästhetik und europäisches Mittelalter, Frankfurt, Klostermann, 1949.
- Goder, Walter:** Erziehungsproblem und Entwicklungsroman bei Flaubert in der Beziehung auf Goethe, Tubinga, Meschede, 1951.
- Goethe, Johann Wolfgang von:** G. Werke, Hamburger Ausgabe, (Ed. Erich Trunz), 14 tomos, Hamburgo, Christian Wagner, 1950.
- Gorkhill, Allan:** The Motif of fate in the works of Ludwig Tieck, Stuttgart, Heinz, 1978.
- Gradl, Karlheinz:** Säkularisierung und Bildung: eine Studie zu Goethes Roman W.M. Lehrjahre, Berna, Lang, 1985.
- Green, Denis H.:** "Über die Kunst des Erkennens in Wolframs Parzival, en Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, n°105, Tubinga, 1983, pp.48-65.
- Greiner, Franz:** Die Fatumsvorstellung in Vergils Aeneis und die Künstlerischen Mittel ihrer Darstellung, Gotinga, Vandenhoeck und Rupprecht, 1952.
- Grimm, Jacob:** "Commentar zu einer Stelle in Eschenbachs Parsifal" en idem: Selbstbiographie, Munich, DTV, 1984

- Grimmiger, Rolf:** "Die ästhetische Versöhnung. Ideologiekritische Aspekte zur Autonomiebegriff. Am Beispiel Schiller" en Jürgen Bolten (ed.): op.cit.
- Grombrich, E.H.:** "Icones symbolicae" en idem: Symbolic Images-Studies in the Art of Renaissance, Londres, Phaidon Press Ltd., 1972.
- Guevara, Fray Antonio de:** Menosprecio de corte y alabanza de aldea, ed. Asunción Rollo, Madrid, Cátedra, 1984.
- Gutkke, Karl S.:** "Distanzierter Dialog. Lessing und Wieland" en idem: Erkundigungen, Nueva York/ Frankfurt/ Berna, Lang, 1983.
- Haas, Alois M.:** "Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts", Walter Strolz (ed.): Sein und Nichts in der abenländischen Mystik, Friburgo/ Basilea/ Viena, Herder, 1984, pp.33-58.
- Hahl, Werner:** Reflexion und Erzählung. Ein Problem der Romantheorie von der Spätaufklärung bis zum programmatischen Realismus, Stutgart, W.Kohlhammer, 1971.
- Haman, Emil:** Wielands Bildungsideal, Leipzig, Teubner, 1907.
- Hansel, Beate:** Die Liebesbeziehung des Helden im deutschen Bildungsroman und ihr Zusammenhang mit der bürgerlichen Konzeption der Individualität, Tesis, Universidad de Hamburgo, 1986.
- Hark, Helmut:** Lexikon Jungschen Begriffe, Olten/ Friburgo de Brisgovia, Walter Verlag, 1988.
- Harris, Marvin:** El desarrollo de la teoría antropológica, Trad. Ramón Valdés de Toro, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Hausser, Karl:** Identitätsentwicklung, Nueva York, Harper & Row UTB, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Ästhetik (1842) ed. de Georg Lukacs, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1965.
- Heinrich, Dieter:** "Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik", en Zeitschrift für philosophische Forschung, vol.11, 1957, pp. 527-542.
- Hemmerich, Gerd:** Christoph Martin Wielands 'Geschichte des Agathon', Nüremberg, Hans Carl, 1979.
- Heselhaus, Clemens:** "Grimmelshausen. Der abentuerliche

- Simplizissimus", en Benno von Wiese (ed.): Der deutsche Roman, Düsseldorf, August bagel, 1963, pp. 15-63.
- idem: "Die Wilhelm- Meister Kritik der Romantiker und die romantische Romantheorie", en ibidem: Nachahmung und Illusion, Munich, W. Fink, 1969, pp.113-127.
- Hettner, Hermann: Literturgeschichte der Goethezeit, Munich, G.H. Beck, 1970.
- Heusler, Andreas: Die altgermanische Dichtung, Berlin, Athenaion, 1923.
- Heydorn, Heinz-Joachim: "Zum Bildungsproblem in der gegenwärtigen Situation" en idem (ed.): Zum Bildungsbegriff der Gegenwart, Frankfurt /Berlin / Bonn/ Munich, Noritz Diesterberg, 1975.
- Hillebrand, Bruno: Theorie des Romans, Munich, Winkler, 1972.
- Hinck, Walter: Textortenlehre-Gattungsgeschichte, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1977.
- Hinrichs, Boy: "Zum Simplicissimus Teutsch. Die Fundierung der Lehre im Lernen", en Simpliciana, n° 6/7, Berna/Munich, 1974, pp.47-80.
- Hödl, Ludwig: "metaphysik und Mystik im Denken des Meisters Eckharts", en Zeitschrift für katholische Theologie 82, 1960, pp.2-28.
- Hogrebe, Wolfram: "Fichte und Schiller. Eine Skizze" en Jürgen Bolten (ed.): op.cit.
- Hohoff, Curt: Grimmelshausen, Hamburgo, Rowohlt, 1978.
- Hörisch, Jochen: Gott, Geld und Glück. Zu Logik der Liebe indem Bildungsromane Goethes, Kellers und Thomas Manns, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- Huber, Kurt: Leibniz, Zürich/Munich, Piper, 1989.
- Ilje, Hanus: Martin Luther, Hamburgo, Rowohlt, 1965.
- Irmscher, Hans Dietrich: "Beobachtungen zum Problem der Selbstbestimmung im deutschen Bildungsroman", en Jahrbuch des Wiener-Goethe-Verein, 86/88, pp. 135-172.
- Ittner, R.F.: "Novalis' Attitude toward 'Wilhelm Meister' with Reference to the Conception of his 'Heinrich von Ofterdingen'", en Journal of English and Germanic Philology, Champaign, 1938, n° 37, pp.542-554.

- Jacobs, Jürgen:** Wielands Romane, Berna/Munich, Francke, 1969.
- idem:** Wilhelm Meister und seine Brüder, Munich, Fink, 1972.
- idem:** Prosa der Aufklärung, Munich, Winkler, 1976.
- idem:** "Wieland und der Entwicklungsroman des 18. Jahrhunderts", en **Helmut Koopman (ed.): Handbuch des deutschen Romans**, Düsseldorf, August Bagel, 1983.
- Jacobs, Jürgen y Krause, Markus:** Der deutsche Bildungsroman. Gattungsgeschichte von 18. bis 20. Jahrhundert, Munich, Beck, 1989.
- Jaszi, Andrew:** Entzweiung und Vereinigung. Goethes symbolische Weltanschauung, Heidelberg, Lothar Stiehm, 1973.
- Jauss, Hans-Robert:** "Mythen des Anfangs. Die geheime Sehnsucht der Aufklärung" en **Peter Kemper (ed.): cf. infra**, pp.53-77.
- Jiménez, José:** La estética como utopía antropológica, Madrid, Tecnos, 1983.
- idem:** Filosofía y emancipación, Madrid, Espasa Calpe, 1984.
- idem:** Imágenes del hombre. Fundamentos de estética, Madrid, Tecnos, 1986.
- Jorgensen, Sven Aage:** "Ist eine Weimarer Klassik ohne Wieland denkbar?" en **W. Barner, E. Lämmert, N.Oellens (eds.): op.cit.**
- Jorgensen, Poul H.:** Die Ethik Schleiermachers, Munich, Kaiser, 1959.
- Jost, François:** "Variation on a species. The Bildungsroman", en **Symposium**, 37, Washington D.C., 1983, pp.125-146.
- Jung, Carl Gustav:** "Zugang zum Unbewussten" en **Der Mensch und seine Symbole**, Olten/Friburgo, Walter Verlag, 1968.
- idem:** Die Gesammelte Werke von C.G.J., (Tomos: 7.1."Zwei Schriften über analytische Psychologie", 9.1. "Die Archetypen und ds kollektive Unbewussten", 9.2."Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst" y 16 "Praxis der Psychotherapie", Olten/Friburgo, Walter Verlag, 1970-1980).
- Junghans, Helmer:** Der junge Luther und die Humanisten, Gotinga, Vandenhoeck und Rupprecht, 1985.
- idem:** "Luther und die Kultur" en **Lutherjahrbuch**, Gotinga, 52, 1985, pp.164-183.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm:** Herder, Hamburgo, Rowohlt,

1970.

idem: Schleiermacher, Hamburgo, Rowohlt, 1985.

Kemper, Peter (ed.): Macht des Mythos Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt, Fischer, 1989.

Kerenyi, Karoly: Dionysos. Archetipal image of Indestructible life, Trad. Ralph Mannheim, Princeton, Princeton University Press, 1976.

Kermode, Frank: El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción, Trad. Lucrecia Moreno, Barcelona, Gedisa, 1983.

Kiehn, Ludwig: Goethes Begriff der Bildung, Hamhurgo, Schneidelsbach, 1932.

Kim, Kwang-Myung: Schiller in ihrer Bedeutung für seine Ästhetik. Eine Interpretation zu Schillers philosophisch-ästhetische Schriften, Tesis, Würzburg, 1985.

Kittler, Friedrich A.: "Über die Sozialisation Wilhelm Meisters" en Gerhard Kaiser y F.A. Kittler (eds.): Dichtung als Sozialisationsspiel, Gotinga, Vandenhoeck und Rupprecht, 1978.

Klafki, Wolfgang (ed.): Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs, Weinheim/Bergstrasse, Julius Beltz, 1965, pp.11-22.

Klesmann, Elisabeth: Die Entwicklung des Schicksalsbegriffs in der deutschen Klassik und Romantik, Heidelberg, Hartwig und Maurer, 1937.

Kligenberg, Anneliese: "Die Bedeutung der Goetheschen Naturauffassung für Gehalt und Struktur seines Romans Wilhelm Meister Wanderjahre" en Bernd Wilhelm (ed.): Goethe und die Wissenschaften, Jena, Friedrich Schiller Universität, 1984.

Knapp, Bettina L.: A Jungian Approach to Literature, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984.

Knappstein, Theodor (ed.): Wilhelm von Humboldt in Verkehr mit seinen Freunden, Berlin, Wiedmann, 1917.

Knoll, Joachim H./Siebert, Horst: Wilhelm von Humboldt 1767-1967, Bad-Godesberg, Inter-Nationes, 1967.

Koepke, Wulf: "Goethe and the aesthetic education of the

- germans" en Karl Fink (ed.): Goethe as a critic of literature, Nueva York, Londres, University of America, 1984.
- Köhler, Erich: L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois, París, Gallimard, 1974.
- Köhler, Rudolf: Der Sinn und Widersinn des Schicksals, Kiel, Hirt, 1953.
- Köhn, Lothar: "Entwicklungs- und Bildungsroman" en DVJS, 42, 1968, pp.427-473 y 590-632.
- Kommerel, Max: "Wilhelm Meister" en Essays. Notizen. Fragmente, Friburgo de Brisgovia, 1969.
- Kontje, Thomas Curtis: Constructive reality: a critical analysis of Friedrich Schiller's Letters on the aesthetic education of mankind, Tesis, universidad de Princetown, 1984.
- Koopman, Helmut: "Wilhelm Meisters Lehrjahre 1795/96", en Paul Michael Lützeler (ed.): Goethes Erzählwerk, Stuttgart, Reclam, 1985.
- Kraft, Werner: "Wilhelm Meister Lehrjahre" en idem (ed.): Goethe, Munich, Text und Kritik, 1986.
- idem: "Das Ende der Wanderjahre", en ibidem (ed.) op. cit.
- Kraul, Margret: Das deutsche Gymnasium 1780-1980, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- Krüger, Hermann Anders: "Der neuere deutsche Bildungsromane" en Westermann Monatshefte 51, Tomo 101, 1ª parte, 1906, pp. 257-272.
- Krumwiede, Hans Walter: "Wirkungen Lessings in der deutschen Geschichte" en Niedersächsisches Jahrbuch, n° 56, Hildesheim, 1984, pp. 1-29.
- Kudrin, N.A.: "Roman vospitenije", en Literature GDR, Kiev, 1982, pp.75-86.
- Kühl, Hans, Ulrich: "Der Bürger und der Künstler. Goethes Wilhelm Meister Lehrjahre", en Horst Hartner (ed.): Berlin (RDA), Volk und Wissen, 1986.
- Kühn, Dieter: Der Parzival des Wolframs von Eschenbach, Frankfurt, Insel, 1986.
- Kuhn, Durling y Rita, Jenny: The Grail: Symbol and Reality. In

- quest of selfhood, Tesis, Universidad de California, Berkeley, 1984.
- Kupareo, Raimundo:** La teoría de la novela, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones estéticas, 1978.
- Laufhütte, Harmut:** Martin Luther in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Passau, Passavia Universität, Druck und Verlag, 1984.
- Laugner, Beatrix Katharina:** Schöne Praxis: Struktur und Erzählformen in Goethes Romane, Tesis, Universidad Humboldt de Berlín, 1982.
- Lauret, Bernard y Rafoule, François:** Initiation a la pratique de la theologie, París, Les Editions de Corf, 1982.
- Leboreiro, Jorge:** La experiencia del mal como formación, Tesis, Universidad Autónoma de Madrid, 1988.
- Lessing, Gotthelf Ephraim,** "Hamburgische Dramaturgie" en Lessings Werke, Stuttgart, Göschen, 1890.
- Lichtenstein, Ernst:** Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1966.
- Löwisch, Dieter Jürgen:** Einführung in die Erziehungsphilosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Löwith, Karl:** Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologische Voraussetzungen dert Geschichtsphilosophie, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.
- Lugowski, Clemens:** Die Form der Individualität im Roman, Berlín, Junker und Dünnhaupt, 1932.
- Lukács, Georg:** Diarios 1910-1911, ed. de J.F. Yvars, trad. de Peter James Brachfeld, Barcelona, Península, 1985.
- idem:** "A propósito de la filosofía romántica de la vida" en El alma y las formas (1911), trad. por Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- idem:** Teoría de la novela (1920), trad. Manuel Sacristán Barcelona, Grijalbo, 1970.
- idem:** "Wilhelm Meister Lehrjahre" en Goethe y su época (1955), trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1968.
- Lützeler, Paul Michael (ed.):** Romane und Erzählungen der

- deutschen Romantik; Stuttgart, Reclam, 1981.
- Malinowski, Bronislaw: Magic, Science and Religion, Nueva York, Doubleday Anchors Books, 1954.
- idem: Mith in Primitive Psychology, Negro, Negro University Press, 1926 (reimp. Londres, Greenwood, 1972).
- Malmede, Hans Hermann: Wege zur Novelle, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.
- Malter, Rudolf: "Der Reformator unter den Philosophen. Grosse Denker interpretieren Martin Luther" en Peter Maus (ed.): Martin Luther Reformator und Vater im Glauben, Wiesbaden/Stuttgart, Steiner, 1985.
- Mann, Thomas: "Der autobiographische Roman", en Gesammelte Werke, Frankfurt, Fischer, 1974, Tomo 11, pp.700-703
- Mahrarens, Gerwin: "Über die Schicksalskonzeptionen im Goethes Wilhelm Meister Romane" en Goethe Jahrbuch, n° 102, 1985, pp.144-170.
- Marcia, J.E.: Determination and constant validity of ego identity status, Tesis, Ohio State University, 1964.
- Marcuse, Herbert: Der deutsche Künstlerroman, Tesis, Friburgo 1932, en H.M. Sämtliche Werke, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- Margolin, Frieda: Die Theorie des Romans in der Frühromantik, Disertación Inaugural, Universidad de Berna, 1907 (reimp. Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1909).
- Martini, Fritz: "Wandlungen und Formen des gegenwärtigen Romans" en Deutschunterricht, n°3, Berlin, 1951, pp.5-28
- idem: "Der Bildungsroman" en DVJS, n° 35, Stuttgart, 1961, pp.44-62.
- idem: Deutsche Literaturgeschichte, Stuttgart, Alfred Kröner, 1962 (Historia de la literatura alemana, trad. Gabriel Ferrater, Barcelona, Labor, 1964).
- Mattenklott, Gert: "Wen interessieren heute Göttergeschichten" en Peter Kemper (ed.): op.cit.
- May, Kurt: "Wilhelm Meister Lehrjahre, ein Bildungsroman?" en DVJS, n° 31, Stuttgart, 1957, pp.1-37.
- Mehra, Marlies: "The aesthetics of imperfection in Goethes last novel" en Studies of 18th century culture, n° 12, Madison (Wisconsin), 1983, pp. 205-212.

- Mehring, Franz:** Die Lessing-Legende, Frankfurt/ Berlin/ Viena, Ullstein, 1972.
- Meid, Volker:** "Utopie und Satire in Grimmelshausens Simplicissimus" en **Wilhelm Vosskamp (ed.): op. cit.**
- Meier, Hans:** Gottfried Kellers Grüner Heinrich, Zürich, Artemis Verlag, 1977.
- Menze, Clemens:** Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen, Rattigen bei Düsseldorf, A.Hehen, 1965.
- idem:** Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1980.
- Merkelbach, Reinhold:** Roman und Mysterium in der Antike, Munich, Beck, 1962.
- Minaniozi, Sin-iti:** "Moralisch gut- poetisch böse", en Kontroversen, n° 8, Tubinga, 1986, pp. 36-139.
- Minder, M.R.:** "The place of inheritance in the Bildungsroman" en DVJS, n° 57, Stuttgart, 1983, pp.33-63.
- Minder, Robert:** Die religiöse Entwicklung von K.Ph. Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriftenm, Studien zum Reiser und Hartknopf, Berlin, Neuwied, 1936
- Morgenstern, Karl:** "Über den Geist und Zusammenhang einer Reihe philosophischer Romane" (1816) en **Rolf Selbmann (ed.):** 1984.
- idem:** "Über das Wesen des Bildungsromans" (1820) en ibidem.
- idem:** "Zur Geschichte des Bildungsromans" (1824) en ibidem.
- Mühlbauer, Karl:** Sozialisation, Munich, Fink, 1980.
- Mühler, Karl Heinz von:** "Luthers Freiheitsverständnis im Horizont des neuzeitlichen Bewusstseins" en **Kurt Schäferdieck (ed.):** Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft, Bonn, Bouvier, 1985.
- Neumann, Gerhard:** "Der Wanderer und der Verschollener. Zum Problem der Identität in Goethes Wilhelm Meister und in Kafkas Amerika Romane", en **J.P. Stern y J.J. White:** Paths and Labyrinths, London, Institute of Germanic Studies, 1985.
- Niles, Bernd:** "Über die Armut im Geiste. Zu Erich Fromms Eckhart Interpretationen", en Zeitwende, n° 56, Karlsruhe, 1985, pp.156-172.

- Nipperdey, Thomas:** "Lutero y el mundo moderno" en AA.VV.: Martín Lutero 1483-1983, Madrid, Friedrich Ebert, 1984.
- Nivelle, A.:** "Der symbolische Gehalt des Heinrich von Ofterdingen" en Revue des langues vivantes, nº 16, 1950, pp.404-427.
- Obenauer, Karl Justus:** Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur, Munich, G.H. Beck, 1938.
- Oelkens, Jürgen:** "Die Beschränkung des Prometheus. Zum Bildungstheorie in Goethes Dichtung und Wahrheit" en idem (ed.), Die Herausforderung der Wirklichkeit, Weinheim/Munich, Juventa, 1985.
- Orlowski, Hubert:** Untersuchungen zum falschen Bewusstsein in deutschen Entwicklungsroman, Poznan, Universität im Adama Mickiewicza Poznan, 1971.
- Ortega y Gasset, José:** Meditaciones sobre El Quijote. Ideas sobre la novela, Madrid, Espasa Calpe, 1976.
- Pareyson, Luigi:** Etica ed estetica in Schiller, Milán, Mursia, 1983.
- Pelters, Wilm:** Lessings Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens, Heidelberg, Lothar Stiehn, 1972.
- Petsch, Robert:** Wesen und Formen der Erzählkunst Halle/Saale, Max Niemeyer, 1942.
- Pfotenhauer, Helmut:** Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihrer Geschichte am Leitfaden des Leibes, Stuttgart, Metzler, 1987.
- Pielow, Winfried:** Die Eziehergestalten des grossen deutschen Bildungsromane von Goethe bis zum Gegenwart, Tesis, Münster, 1951.
- Pleynes, Jürgen-Eckhart:** Bildung. Grunlegung und Kritik eines pädagogischen Begriffs, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1971.
- Poels, Werner:** Deutsche Sozialgeschichte 1815-1870, Munich, Beck, 1979.
- Poog, James y Hayden, Priscilla:** Die Wörterlehre in der mystischen deutschen Literatur des Mittelalers, Königstein, Athenäum, 1983.
- Ponzi, Mauro:** "Zur Entstehung des Goetheschen Motives der

- Entsagung" en Zeitschrift für Germanistik, 7, Leipzig, 1986, pp.150-159.
- Pütz, Jürgen: Kafkas Verschollener - ein Bildungsroman, Frankfurt, Peter Lamg, 1983.
- Rahn, Otto: Cruzada contra el Grial, Madrid, Hiperión, 1982.
- Rantzenau, Johann Albrecht von: Wilhelm von Humboldt. Der Weg seiner geistigen Entwicklung, Munich, Beck, 1939.
- Ratz, Norbert: Der Identitätsroman, Tubinga, Niemeyer, 1988.
- Rauhut, Franz: "Die Herkunft der Worte und Begriffe «Kultur», «civilisation» und «Bildung»", en AA.VV. (eds.): Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs, Weinheim/Bergstrasse, Julius Beltz, 1965.
- Reble, Albert: Geschichte der Pädagogik, Stuttgart, Ernst Klett, 1974.
- Reiss, Hans: Goethes Romane, Berna, A.Francke, 1963.
- idem: "Das «Poetische» in Wilhelm Meisters Lehrjahre" en Goethe Jahrbuch, Tomo 101, Weimar, 1984, pp.112-128.
- Resina, Joan Ramon: La búsqueda del Grial, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Richter, Wilhelm: Der Wandel des Bildungsgedanken, Berlin, Colloquium, 1971.
- Robert, Marthe: Roman des origines el origines du roman, Paris Bernard Gresset, 1972 (Novela de los orígenes y orígenes de la novela, trad. Rafael Durbán Sánchez, Madrid, Taurus 1973).
- Roeder von Diesburg, Arbo: Dialektik von Fabel und Charakter, Tubinga, Huth, 1969.
- Rothe, Margrit: Spuk im Bürgerhaus. Der Dachboden in der deutschen Prosaliteratur als Negation der gesellschaftlichen Realität, Kronberg, Scriptor, 1974.
- Rohrbach, Günther: Figur und Charakter: Strukturuntersuchungen an Grimmelshausen Simplicissimus, Bonn, Bouvier und CO. Verlag, 1959.
- Rosenkranz, Karl: "Einleitung über den Roman" en Poetische Mitteilungen, Magdeburgo, 1827 en Rolf Selbmann (ed.): 1984 cfr., pp.100-115.
- Rotten, J.B.: "Generalized expectancies for internal versus

- external control of reinforcement" en Psychological Monographs, n°80, 1966, pp.21-76.
- Saariluoma, Lisa:** Die Erzählstruktur der Früher deutschen Bildungsromane. Wielands Geschichte des Agathon, Goethes Wilhelm Meister Lehrjahre., Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1985.
- Sagmor, Ivar:** Bildungsroman und Geschichtsphilosophie. Eine Studie zu Goethes Roman W.M.L., Bonn, Bouvier und CO., 1982.
- Sahlins, Marshall D.:** Las sociedades tribales, trad. Francisco Puyolrás, Barcelona, Labor, 1972.
- Salema, Teresa:** "Des Widerspentigen Zähmung in der Gesellschaft, Wilhelm Meisters Ordnung der Natur oder Ironie der Kultur?" en idem: Der Widerspenstiger Zähmung, Innsbruck, Universitätsdruck, 1986.
- San Agustín:** De Civitate Dei, en idem: Obras, tomo XVI, ed. Padre José Morán, Madrid, B.A.C., 1946-1958.
- Sauer, Paul Ludwig:** "Der Alte an der Wegbiegung. Über einen strukturalen Parallelismus zwischen des Volksmärchen und dem deutschen Bildungs- und Entwicklungsromane, en Sprechen, Lesen, Verstehen, n° 85, Heidelberg, pp.65-74.
- Schiesse, Franz Joseph:** Konkordanz zu Einheitsübersetzung der Bibel, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1985.
- Schiewek, Ingrid:** "Zum historischen Verständnis von Luthers Wertschätzung der Arbeit" en Weimarer Beiträge, n° 29, 1983, pp. 1928-1946.
- Schings, Hans Jürgen:** Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart, Metzler, 1973.
- idem: "Der anthropologische Roman, Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung en Bernhard Fabian (ed.): Studien zum Achzehnten Jahrhundert, Munich, Kraus, 1980.
- idem: "Agathon, Anton Reiser, Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des modernen Subjekts im Bildungsroman", en Wolfgang Wittkowski (ed.): Goethe im Kontext, Tübinga, Niemeyer, 1984.

- idem: "Einführung zu Wilhlem Meister Lehrjahre" en Johann Wolfgang von Goethe Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens (Münchner Ausgabe), Tomo 5, Munich, Carl Hanser, 1988.
- Schlafer, Hannelore**: Wilhelm Meister. Das Ende der Kunst und die Wiederkehr des Mythos, Stuttgart, Metzler, 1980.
- Schlechta, Karl**: Goethes Wilhelm Meister, Franffurt, Vittorio Klostermann, 1953 (reimp. Frankfurt, Suhrkamp, 1985).
- Schlegel, Friedrich**: "Über Goethes Meister" en Athenäum, Tomo I, vol.2, 1798, en H.A., Tomo 7.
- Schlerath, Bernfried (ed.)**: Wilhelm von Humboldt, Vortragszyklus zum 150. Todestag, Berlin, Walter de Gruyter, 1986.
- Schlink, Bernhard**: "Gotthold Ephraim Lessing. Bürgerliches Denken über Recht, Staat und Politik an Vorabend der bürgerlichen Gesellschaft" en Neue Juristische Wochenzeitung, Munich Frankfurt, n° 35, 1982, pp.1137-1144.
- Schlöttermann, Hans**: Von Göttlichen Urgrund, Lohr An Mainm Ebracher, 1950.
- Schmidt, Martin**: Pietismus, Stuttgart, Kohlhammer, 1972.
- Scholtz, Günther**: Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Schrader, Monika**: Mimesis und Poiesis. Poetologische Studien zum Bildungsroman, Berlin/Nueva York, De Gruyter, 1975.
- Schrader, Rebecca E.**: A Method of stylistic analysis exemplified on Chistoph Martin Wielands geschichte des Agathon, Berna/ Frankfurt, Lange, 1980.
- Schrimpf, Hans Joachim**: "Moritz-Anton Reiser", en Benno von Wiese (ed.): 1963, pp. 98-129.
- idem: Karl Philip Moritz, Stuttgart, Metzler, 1980.
- Seidelmann, Stefan (ed.)**: Der Briefwechsel zwischen Wilhelm von Humboldt und Schiller, Berlin, Aufbau, 1962.
- Seidler, Herbert**: "Der Weg Wilhelm Meisters" en Jahrbuch des Wiener Goethe Vereins, n° 70, 1966, pp.51-66.
- Selbmann, Rolf**: Theater im Roman. Studien zum Strukturwandel des deutschen Bildungsromans, Munich, Winkler, 1981.
- idem: Der deutsche Bildungsroman, Stuttgart, Metzler, 1984.

- idem (ed.): Zur Geschichte des deutschen Bildungsromans, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Seznec, Jean: La survivance des Dieux antiques, Paris, Flammarion, 1980 (Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento, trad. Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1989).
- Shafner, Randolph P.: The apprenticeship novel. A study of Bildungsroman as a regulative Typ in western literature, Berna Lang, 1984.
- Shilata, Sho: "Gemeinschaftlichkeit und Schweigen" en Goethe Jahrbuch, n° 26, Tokio, 1984, pp.1-24.
- Sommer, Cornelius: Christoph Martin Wieland, Stuttgart, Metzler, 1971.
- Sonnenhage, Claus: "Familie Tantalus. Über Myth und Psychologie in Goethes Novelle 'Der Mann von fünfzig Jahren'" en Zeitschrift für deutsche Philologie, 103, Berlin/ Bielefeld/ Munich, 1984, pp.78-105.
- Sorg, Klaus Dieter: Gebrochene Teleologie. Studien zum Bildungsroman von Goethe bis Thomas Mann, Heidelberg, Carl Winter, 1983.
- Soudek, Ernst: Meister Eckhart, Stuttgart, Metzler, 1973.
- Sperl, Adolf: Melanchton zwischen Humanismus und Reformation, Munich, Kaiser, 1959.
- Spiewok, Wolfgang: "Der Parzival Wolframs von Eschenbachs" en idem: Mittelalter Studien, Göppingen, Kümmerle, 1984.
- idem: "Luther und die deutsche Literatur" en Wissenschaftliche Zeitschrift, n° 32, 1984, pp.19-22.
- Stahl, Ernst Ludwig: "Die religiöse und die humanitätsphilosophische Bildungsidee und die Entstehung des deutschen Bildungsromans in der 18. Jahrhundert" en Sprache und Dichtung, n° 56, Berna, Paul Haupt, pp. 1-175.
- Stanzel, Franz. K.: Typische Formen des Romans, Gotinga, Vandenhoeck und Rupprecht, 1974.
- Staroste, Wolfgang: Raum und Realität in dichterischer Gestaltung. Studien zu Goethe und Kafka, Heidelberg, Lothar Stiehm, 1971.
- Stebler, M.: Die Prädestination in W. v. E. Parzival. Ein

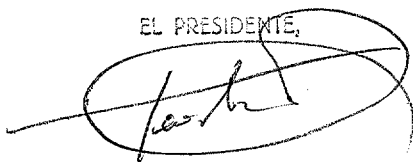
- Gesamtinterpretation, Tesis, Viena, 1980.
- Steinecke, Harmut: "Wilhelm Meister und die Folgen" en Wolfgang Wittkowski (ed.): op. cit.
- Strack, Friedrich: "Selbsterfahrung oder Selbstentsagung? Goethes Deutung und Kritik des Pietismus in W.M.L." en W.Wittkowski (ed.): Verlorene Klassik?, Tübingen, Niemeyer, 1986.
- Swales, Martin: "Utopie und Bildungsroman" en Wilhelm Vosskamp (ed.): op.cit.
- Sydow, Anne von (ed.): Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Berlin, Ernst Sigfried Mittler und Sohn, 1910.
- Szondi, Peter: Poetik und Geschichtsphilosophie I. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- Thorslev, Peter: Romantic contraries. Freedom versus destiny, New Haven/ Londres, Yale University Press, 1984.
- Trias, Eugenio: Conocer Goethe y su obra, Barcelona, Dopesa, 1980.
- Turner, Victor: The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual, Ithaca/ Londres, Cornell University Press, 1967 (La selva de los símbolos, trad. Ramón Valdés de Toro y Alberto Córdón Garay, Madrid, Siglo XXI, 1980).
- idem: Image and Pilgrimage in Christian Culture, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- idem (ed.): The Anthropology of Experience, Chicago, University of Illinois Press, 1986.
- Übersfeld, Anne: "Wilhelm Meister et le corps parlant" en idem: Goethe et les arts du spectacle, Brion, C.E.R.T.C., 1985.
- Vaget, Hans Rudolf: "Wilhelm Meister Wanderjahre 1829" en Paul Michael Lützeler (ed.): Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus, Stuttgart, Reclam, 1983.
- Vietor, Karl: Goethe. Dichtung. Wissenschaft. Weltbild, Berna, Francke, 1949.
- Villacañás, Jose Luis: La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo, Madrid, Cincel, 1988.

- Volkman-Schluck, Karl Heinz:** "Die Kunst und der Mensch. Schiller Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" en idem: Von der Wahrheit der Dichtung, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984.
- Vosskamp, Wilhelm:** "Gattungen als literarisch-soziale Institutionen" en Walter Hinck (ed.): op.cit., pp. 27-44.
- idem:** "Utopie und Utopiekritik in Goethes Romane Wilhelm Meister Lehrjahre und Wilhelm Meister Wanderjahre en idem (ed.): op.cit., pp.227-249.
- Wagner, Falck:** Schleiermachers Dialektik. Eine historische Interpretation, Gütersloh, Dammer, 1974.
- Wagner, Gisela:** Das Schicksal erfahrung Schillers, Gotinga, Vandenhoeck und Rupprecht, 1948.
- Wagner, Monika:** "Der Bergmann in Wilhelm Meister Wanderjahre. Zum Verhältnis von Kopf und Handarbeit" en Internationale Archiv für Sozialgeschichte des deutschen Literatur, n° 8, Tubinga, 1983, pp. 145-168.
- Waldmann, Walter:** "Tradition und Wandlung im deutschen Entwicklungsroman" en Wissenschaftliche Zeitschrift, n° 33, Rostock, 1984, pp. 65-74.
- Weber, Max:** "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" en Archiv für Sozialpolitik, n° 20 y 21, 1904-1905 (La ética protestante y el espíritu del capitalismo trad Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1969).
- Wehl, Gregor:** Mystische Erfahrung und christliche Freiheit in Widerspruch, Schaffhausen, Novalis-Verlag, 1983.
- Weil, Hans:** "Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips" en Schriften zur Philosophie und Soziologie, vol. XVI, Gotinga, 1930.
- Weydt, Günther:** Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen, Stuttgart, Metzler, 1971.
- idem:** "Grimmelshausens Bildung. Mit einem Nachtrag: 'Simplicissimus in Odysee', en Kontroversen, n° 7, Tubinga, 1986, pp.170-175.
- Wiese, Benno von:** Lessing. Dichtung. ästhetik. Philosophie, Leipzig, Schäfner, 1931.

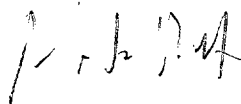
- idem: Der deutsche Roman, Düsseldorf, August Bagel, 1963.
- Wilms, Johannes: Nationalismus ohne Nation. Deutsche Geschichte 1789-1914, Düsseldorf, Claasen, 1983.
- Winkler, Michael: Stichworte zur Antipädagogik, Stuttgart, Klett & Cotta, 1982.
- Wittkowski, Wolfgang: Friedrich Schiller. Kunst, Humanität und Politik der späten Aufklärung, Tübinga, Niemeyer, 1982.
- Wolf, Christian: Deutsche Metaphysik, Halle/Saale, Hohoffscher Druck, 1751.
- Wolf, Herbert: Martin Luther, Stuttgart, Metzler, 1980.
- Wundt, Max: Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensidel, Berlin/Leipzig, G.J. Göschen, 1913
- idem: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübinga, Niemeyer, 1945.
- Zantop, Suzanne: "Eignes Selbst und fremde Formen. Goethes Bekenntnisse einer schönen Seele" en Goethe Yearbook, Tomo 3, Columbia, 1986, pp.338-442.
- Zeidler, Joachim: Die Schicksalauffassung Vergils und ihre Beziehung zur Stoa, Berlin, Freie Universität, 1954.
- Zérafra, Michael: Roman et société, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (Novela y sociedad, trad. José Castelló, Buenos Aires, Amorrortu, 1975).

REUNIDO, EN EL DIA DE LA FECHA, EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE, ACORDO CONCEDER
A LA PRESENTE TESIS DOCTORAL LA CALIFICACION DE APTO 'Cum laude'
MADRID, 25 de MAY. de 1993

EL PRESIDENTE,



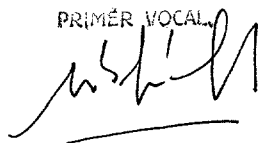
EL SECRETARIO,



FDO.:

FDO.:

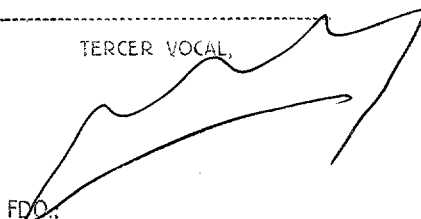
PRIMER VOCAL,



SEGUNDO VOCAL,

F. J. S. 204

TERCER VOCAL,



FDO.:

FDO.:

FDO.: